陈建华 著

「革命」的现代性

中国革命话语考论

上海古籍出版社



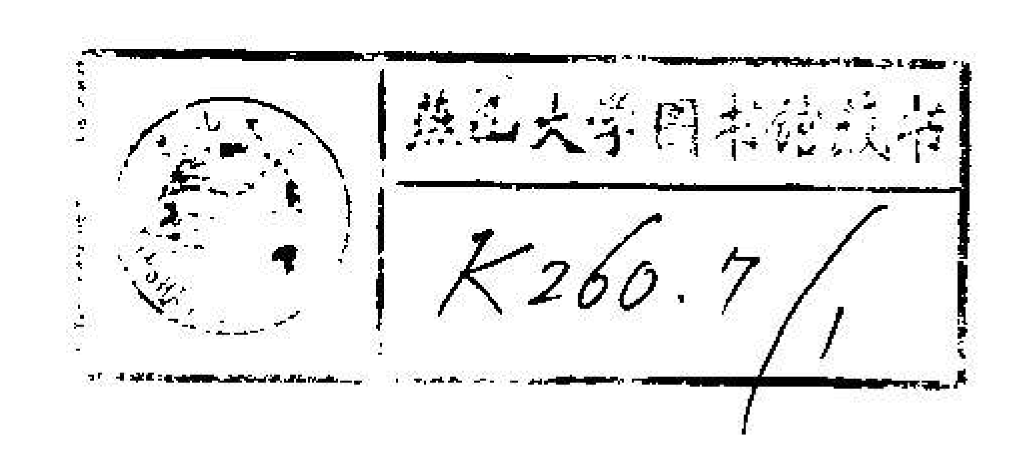
中国革命话语考论



陈建华 著



中国革命话语考论





上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

“革命”的现代性:中国革命话语考论/陈建华著.—上海:上海古籍出版社,2000.12
ISBN 7-5325-2811-1

Ⅰ.革… Ⅱ.陈… Ⅲ.革命-政治运动-格言-研究-中国-现代 Ⅳ.①K260.7②H136.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 53263 号

“革命”的现代性——中国革命话语考论

陈建华 著

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 号)

新华书店上海发行所发行 常熟市印刷二厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 11.875 插页 5 字数 293,000

2000 年 12 月第 1 版 2000 年 12 月第 1 次印刷

印数:1—6,000

ISBN 7-5325-2811-1/K·309 定价:21.20 元

小　序

李欧梵

与其说陈建华是我的学生，不如说他是我的益友。

多年来我和他在洛杉矶和剑桥互相切磋学问，开始的时候是我教他（特别是英语），逐渐变成了他教我。每次我想到一个难题，往往先向他请教，试探一下是否可以继续研究下去，他就会如数家珍地提到某些观点是新的，而某些看法别人早已作过了，说完他就会自告奋勇地说："老师，过两天我就把材料找给你！"有时候他上我的课（他几乎修过我所有的课），听我在课堂上大发谬论，而一言不发，我心里就知道：看来我的说法有待商榷；有时候他会突然兴奋起来，举手发言，但也常语无伦次，我知道他开始在动脑筋，构思他自己的研究计划了。

这本书中的几篇论文，有的与我全然无关（譬如那篇长文《孙中山与现代中国"革命"话语关系考释》，也是引用史料最详尽的一篇），有的可能是在课堂上或课余流览群籍时他构想出来的。初时或思路紊乱，但经过仔细阅读大量资料和严谨的求索以后，写出来的文章非但条理井然，而且非常细致（subtle）。在这种浓密而细致的思路中，我们可以处处觉察到建华治学的真工夫。

"革命"一词，在我作研究生的时代（六十年代），是脍炙人口的热门名词，记得当时读的学术著作大多以"革命"为名。曾几何时，

时过境迁以后，“革命”似乎在人们的记忆中消失了，现在的学界几乎无人问津. 所以，我认为建华的这本书在此时出版更具有特殊的意义，至少它为读者显示了一个历史的视野：从晚清到现在，整个二十世纪的中国思想和文学都笼罩在这个革命的“话语霸权”之下，而建华的抽丝剥茧式的分析，更使我们能够看到它的全貌，既见树又见林，实在难能可贵，值得细读。那篇《论现代中国“革命”话语之源》，我就读了三遍，每次都在细节中发现新意。另外两篇文章《晚清“诗界革命”与批评的文化焦虑》及《“时代女性”，历史意识与“革命”小说的开放形式》，则汇文学和历史于一炉，更显示了建华在抽象思维上的功力。前者对我个人目前研究甚有启发，而后者则为茅盾作品研究提出一个新的看法。

在此书出版的前夕，建华远从美国以急速邮件索序于我，而我却正浸淫于我的小说世界之中(最近养成了一个坏习惯，每逢暑假必写小说)，一时无暇为此书各篇论文作仔细评赏。我想所有的学界同行和关心中国现代文史的学生和读者，一定会和我一样，在建华文中得到思想上的启发和学术上的滋润。

二〇〇〇年八月十二日
于香港沙田第一城

目　录

中　篇

下　篇

上 篇

(一) 论现代中国"革命"话语之源

——二十世纪初"革命"、"かくめい"和"Revolution"的翻译过程

一、中国革命与"革命"的翻译过程

考察本世纪初中文"革命"、日文"かくめい"和英文"revolution"三词之间跨文化翻译的复杂关系,其结果或可视作从语言角度对现代中国革命起源的一种诠释。我们重新挖掘、洗发这一被压抑、被遗忘的现代革命之镜,希望在观念上能为今日中国的革命创造性转型提供某种借鉴。

不消说,有关革命的论述不必从使用"革命"这一词语开始。在大量叙述十九世纪中叶以来中国革命的著作中,被描述的是政治与社会急遽变革的过程,此中包含了我们对革命意义的一般理解。然而,把中国革命同"革命"一词的使用相联系,对理解中国革命现代性经验无疑极其重要;此外,由于文化、意识和语言不可分离的关系,这种联系亦会为我们揭示现代中国革命经验的某种本质。革命话语曾经长期统治现代中国并渗透到百姓的日常生活,而革命过程本身不断展示的某些特征,可追溯到"革命"这一词源及传统的革命话语。富兰克斯(Wolfgang Franks)指出,中国古代传统的"革命"的意义和近代西方思想及西方"革命"概念相结合,

而产生了现代中国的“革命”意义。[1]如果我们从翻译理论的角度来考察形成这“革命”意义的复杂历史，那么就会产生一些有意思的新问题：革命话语是怎样形成的？它为什么能在现代中国产生如此深刻而持续的影响？中国革命的独特性与中国现代语言的形成有什么关系？于是，梳理革命话语最初形成的内在脉络成了中国现代思想史研究的重要课题，它既可弥补思想史研究长期忽视语言经验的不足，亦能在某种程度上回应西方对中国革命的诠释。

梁启超值得重新探讨。学者普遍认为，尽管梁氏自称为改良主义者，但他在1898至1903年间的许多言论，却有力推动了当时的反清革命倾向。他的著作里有关革命意识形态形成的一些细节一直被忽视。如在1902年，梁对于国内革命情绪的高涨表示担忧，他说：

> 一二年前，闻民权而骇者比比然也，及言革命者起，则不骇民权而骇革命矣。今日我国学界之思潮，大抵不骇革命者，千而得一焉；骇革命不骇民权者，百而得一焉……。[2]

由此可见，革命作为一种话语形态，是在本世纪初的数年里才出现的。的确，“革命”是本土语汇，而它在本世纪初的复活，很大程度是借助于日语的翻译，也即受了某种西化的洗礼，遂构成如史华慈(Benjamin Schwartz)所说的“革命之谜”——在本世纪最初二十年里激进主义的形成。[3]从今天来看当时戏剧性的历史转变，我们不禁要追问：接受“革命”这一口号的心理障碍是什么？为什么一旦“革命”代替了“民权”，“革命”却找不到别的替代，能历久而不衰？梁启超为什么对“革命”如此敏感和忧虑？我们以为理由是：一方面这一新的革命意识从传统中获得深厚、神秘的文化资源，唤醒狂欢节日般的集体记忆；另一方面，由于“世界革命”意识的引进和融合，革命话语和意识形态变得如此复杂而富于包容性，因而能

在急剧变动的时代适应政治、经济和心理的变革的需求。

在西方使用“中国革命”(Chinese Revolution)一语,已包含了自十七世纪以来欧洲的革命常识。亦即透过“现代性”的多棱镜,把中国革命看作现代现象,是世界历史的一部分,或确切地说是一个从属部分。颇具代表性地反映西方革命常识的,是霍布斯鲍姆(E. J. Hobsbawm)的《革命时代:1789—1848》(*The Age of Revolution:1789—1848*)一书。霍氏提出所谓“双轮革命”——法国政治革命和英国工业革命——“曾经改造,并继续在改造整个世界”的观点,包含了两种基本的历史运动模式:一种是政治体制的激烈变革,包括暴力的颠覆;另一种是科技力量和社会改革的渐进过程。霍氏又说:

> 由于世界革命从这英法双轮向外扩展,它首先是以欧洲扩张的方式征服世界的其他地区。确实,对于世界历史最显著的结果是由少数欧洲强权(尤其是大不列颠)建立了统辖全球的霸权。[④]

费正清(John King Fairbank)《伟大的中国革命,1800—1985》(*The Great Chinese Revolution, 1800—1985*)一书,典型地反映了在西方注视下的中国革命。在费氏眼中,现代中国的命运是一个漫长而充满颠簸的“现代化”——从西方引进和发展科学技术——的进程。虽然他不无同情地强调中国的现代化必须与其本土的文化传统相适应,但他缺乏像霍布斯鲍姆那样对世界革命即强权扩张历史的自我反省。[⑤]

使霍氏深感困惑的,是1848年马克思所预言的“共产主义幽灵”及后来世界范围内风起云涌的民族解放浪潮。这意味着英法“双轮革命”进程的挫折,世界革命出现了另一种走向。相关的问题是:现代中国是怎样回应世界革命的?早在“共产主义幽灵”进

入中国之前，最值得注意的是1905年的革命和改良之争，它意味着中国知识分子在寻求一种能使中国与世界革命挂钩的理想形式。且不论这次争论的复杂内容及背景，光从“革命”和“改良”的基本意义及提法来看，就已说明霍布斯鲍姆的“双轮革命”模式很难移植到中国。作为争论的结果，“革命”被等同于政治结构的激烈变革，它与暴力密切相连，并与“改良”相对立。在本世纪最初的二三十年间，有关法国、英国、俄国及日本明治维新（改良派一度称之为“维新革命”）的历史虽然不断被介绍到中国，但像革命和改良的二元模式，与其说是对世界革命各种模式的审慎比较和选择的结果，不如说是在很大程度上遵循了自身文化的语言和思维的历史轨道，尚未脱离传统暴力革命的语境。1927年毛泽东在《湖南农民运动考察报告》中宣称：“革命是暴动，是一个阶级推翻一个阶级的暴烈的行动。”[6]这样定义“革命”，体现了马克思主义的阶级斗争要素和暴力革命的简单结合。“共产主义幽灵”固然使中国传统革命话语借机还魂，但是在阶级斗争论的背后，其实包含着十九世纪以来的历史进化论，它对于中国传统的革命理论来说却是新的因素。

本文在方法论上直接受惠于当下西方学界流行的“翻译理论”，[7]它为研究跨国之间思想和文化交流的历史课题提供了新的途径和工具。早有学者指出，本世纪初大量西方学理名词的翻译皆由日本输入中国，这为中国思想界带来巨大影响；也有学者注意到，“革命”一词原为中国所有，但最终再度转由日本进入中国，这使问题变得更复杂。[8]在我们运用翻译理论作为分析工具时，“革命”一词的汉、日、英语之间的翻译，被视作革命话语在不同文化间的“旅行”过程；而在追溯具体时、地、人的使用情况时，需要辨认有关的符号、表述、事件、机制等因素的相互作用，考察其间不同文化特征的撞击、交融、斡旋等形态，从而确定这一话语的历史轨迹和意义。我们不能将这些关键词语的“输入”过程，仅仅描述为一种

文化表象。通过对词义和思维模式转变的内在脉络的剖析，这样的研究能为我们揭示思想史发展的隐秘层面和新的结论，并为从其他方法入手的思想史研究提供参照。

二、中国传统"革命"话语

中国古语里，"革命"一词早已存在。如许慎《说文解字》："兽皮治去毛曰革"，其中含有脱离、剧变和死亡之义；"命"意谓生命、命运、天命等义。两字合成"革命"，是儒家学说中重要的政治话语，源出《易经》："天地革而四时成，汤、武革命，顺乎天而应乎人，革之时义大矣！"[3]成汤灭夏而建立商朝，后来武王灭商而建立周朝，这些历史为人熟知。所谓"革命"的基本含义是改朝换代，以武力推翻前朝，包括了对旧皇族的杀戮，它合乎古义"兽皮治去毛"，这是西方 revolution 的意义里所没有的。此种用法仍见诸现代口语，如周立波的小说《暴风骤雨》里，贫农赵玉林在批斗恶霸地主韩老六时说："非革他的命，不能解这恨！"[4]但作为儒家经典话语，《易经》中"革命"一词的意义并不那么简单，因它是儒者为使"汤、武革命"法定化的表述，修辞巧妙而含混。"革命"就像自然四时运行，意谓王朝循环的历史运动具有必然性，这样"汤、武革命"也意味着某种既定的政治行为模式（这和日本天皇"万世一系"的政治理论截然不同）。"顺乎天而应乎人"，意谓"汤、武革命"得到天命的首肯和民众的拥戴。换言之，如果王朝循环的革命方式没有天意民心的眷宠，就可能丧失合法性；另一方面，任何武装叛乱也可以天意民心为借口，从而对现行政府造成威胁。

这段充满张力的"革命"话语，常引起后儒争辩。如司马迁《史记》所载，辕固生和黄生在汉景帝前争论汤武革命，最后涉及汉高祖（刘邦）造反是否合法的问题，以致景帝不得不阻止这场争论，

说："学者不言汤武受命，不为愚。"[11]出此，后儒在触及这个理论禁区时都小心翼翼。中国历史上，帝王在改朝换代之际通常自称承天受运，"革命"一词几乎成为强权的专利。如朱元璋说："前代革命之际，肆行屠戮，违天虐民，朕实不忍。"[12]他以否定历代"革命"的方式来宣称自己的"革命"才是真正的"应天顺民"，这种专横的修辞当然也排斥了儒者议论他是否合法的可能。

问题仍然存在：谁能决定革命的合法性？决定这合法性的根据是什么？它是否真正将天意民心作为革命的道德基础？还是这"革命"的尊号仅仅是强权者的战利品，证明"成则为王，败则为寇"？《孟子》记述齐宣王与孟子之间关于汤、武的一段对话，其中虽然没有提到"革命"两字，但与"汤武革命"那段话相参辅，也被视作儒家经典革命话语的权威文献。齐宣王问："臣弑其君可乎？"即道出当政君主对革命话语的恐惧心理，但真正受到挑战的是儒家"君君臣臣"的伦理原则。孟子回答："贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。"孟子从"君轻民重"的基点出发，以"仁"、"义"作为衡量政治行为的标准，一旦违背"仁"、"义"，"君"便不成其为"君"，而沦为平常的"一夫"。因此，所谓"君君臣臣"的大义名分便不再具有权威性。[13]

但在历代儒者的注释中，孟子所主张的理想色彩却大为减弱。宋儒张载的说法注重实际，功利色彩浓："此事间不容发。一日之间，天命未绝，则是君臣。当日命绝，则为独夫。然命之绝否，何以知之？人情而已。诸侯不期而会者八百，武王安得而止之哉？"[14]孰胜孰败决定"天命"，所谓"独夫"是失败的结果，不像孟子说的，君主不行仁义便成"独夫"。当时武王如果没有"八百诸侯"的支持，就变成了"叛臣"或"逆贼"。如果说张载所提的"人情"过于空洞，那么在赵岐那里，它是判断"天命"的标志："征伐之道，当顺民心。民心悦，则天意得矣。"[15]同样的，如朱熹："盖四海归之，则为天子；天下叛之，则为独夫。"[16]他们并没有像孟子那样，

把"仁"、"义"当作衡量政治行为的道德标准而加以强调。

在现代中国，伴随"世界革命"的翻译过程而得到复活的，是出自《易经》的那个革命话语。[17]它走出儒家经典并渗入日常的社会生活，其基本要素——四时交替的自然秩序、暴力的政治行为方式、天命和民心对这种政治暴力的法定性——与世界革命话语构成了拒斥或融合等复杂的关系。在具体引述和分析之前，应当对英语 revolution 的含意稍作叙述。

英语 revolution 一词源自拉丁文 revolvere，指天体周而复始的时空运动。十四世纪以后，反政府的起义或暴动被称为 rebel 或 rebellion；而在十六世纪之后，revolt 一词也指"叛乱"，它与 revolution 的词根相同，"叛乱"与"革命"的界线模糊。由是，revolution 转生出政治含义。1688 年的英国"光荣革命"和 1789 年的法国革命，使"革命"在政治领域里产生新的含义，衍生出和平渐进和激烈颠覆这两种政治革命模式。[18]霍布斯鲍姆提出的英法"双轮革命"说即基于此。亚兰特(Hannah Arendt)在《论革命》(*On Revolution*)一书中认为，自十八世纪末以来，革命的含义随着政治和哲学潮流在不断演变，而最重要的莫过于脱离过去"周而复始"的含义，衍生出一种"奇特的唯新是求的情结"。"革命"被喻为"洪流"、"巨浪"等，标示了不可抗拒的历史前进方向。这种革命的意识形态在黑格尔哲学中得到充分发挥，人类的命运不由自主地处于世界历史这一自由和必然相互交替的过程中。亚兰特指出其中蕴含的荒诞：

> 经由十九至二十世纪，那些法国革命的追随者不仅自视为法国革命的继承者，而且是历史和历史必然的推动者。明显而吊诡的结果是，必然代替了自由而成为政治革命思想的主要概念。[19]

三、中国"革命"理论的日本之旅

"革命"一词从中国输入日本,仅有音读かくめい,纯属一个外来词。[20]早在八世纪,《孟子》中有关汤武革命的理论就传入日本。[21]随着中国儒学在日本文化和社会背景中展开,"革命"话语在被接受的同时也在被改造,而中日之间政治体制的不同,是造成革命意义相异的关键。如沟口雄三精辟地指出:"两者之间横亘着难以逾越的两国传统之差异,即一方是根植于中国易姓革命思想的传统;另一方则是根植于日本万世一系的天皇观这一历史事实。"[22]

较早运用"革命"学说来维护天皇权力的是三善清行。公元900年,他向大臣菅原道真上书,并根据《易纬》预言,翌年辛酉年正值"帝王革命之期,君臣克贼之运",劝道真有所警惕。清行此举,其实是对道真权倾一时深为不满,劝其能急流勇退。他制造的"革命"舆论果然奏效,次年朝廷实行所谓"大变革命",改元为"延喜",罢黜了道真。这段历史,其实已经体现了"革命"理论在日本政治现实中的具体特色。[23]

本尼迪克特(Ruth Benedict)在《菊与刀》(*The Chrysanthemum and the Sword*)一书中论及"仁"是中国儒家伦理系统的核心,而"这一中国的伦理原则从未在日本被接受"。[24]王家骅认为本氏的这一说法有欠正确,并指出日本儒者如新井白石等是接受中国儒学中有关"仁"和"有德者王"的思想的。"而十七世纪中期以后,大多数儒学者都放弃了'有德者王'思想,反对孟子的'放伐'说,提倡臣下的无条件忠诚,这是由于'神国'思想和天皇万世一系的'国体'观的流行。"[25]也就是说,在江户时代(1603—1867),随着日本本土意识的强化,儒学学者越来越强调民族主义和"神道"宗教,并对中国儒学展开批判,而孟子的"汤武放伐"说便是争论的焦

点之一。较典型的是山崎暗斋作《汤武革命论》一文，反对孟子的“放伐”说，宣扬日本天皇“宝祚天壤无穷”，提倡极端的忠君报国主义。他的弟子浅见䌹斋则干脆把汤、武说成是“杀主之大罪人”。[25]

尽管批判中国革命理论，日本并没有摒弃儒学，也没有排斥革命。至江户末期，激进的爱国志士提倡“尊王攘夷”运动，革命话语在与儒学、神道相结合的情况下被重新铸造，总的精神是在反对幕府专权的同时，主张在天皇的领导下进行封建制度的改革。在这个脉络下，传统的革命理论与“改革”或“维新”的意义相近。持这种观点的代表人物是吉田松阴。他虽然深受孟子的道德理想影响，却彻底摒斥了“汤武放伐”说，宣扬绝对主义的天皇观，崇尚以日本神武天皇辛酉年开国的“革命”传统。他的思想结合了民族主义、儒家道德伦理和向西方学习的精神。[27]

在明治时代，由于“革命”一语包含的尊王改革之义已经深入人心，所以“明治维新”和“明治革命”变成了同义语。梁启超在戊戌变法失败后流亡日本，不久便发现日人将英语 revolution 一词译成“革命”，其意义并非仅指政权的激烈交替，也指“群治中一切万事万物莫不有”的“淘汰”或“变革”。尤其在政治领域里，他说：

> 日人今语及庆应明治之交无不指为革命时代，语及尊王讨幕废藩置县诸举动无不指为革命事业，语及藤田东湖、吉田松阴、西乡南洲诸先辈，无不指为革命人物。[28]

梁启超于此使用的“革命”一词，其实已脱离了以暴力手段改朝换代的中国传统“革命”的语境，而带有强烈的日本色彩，并与西方和平演进的革命意义相融合。梁氏由是接受了这一“革命”的新义，并竭力鼓吹，希望中国能以日本明治维新为榜样，以和平方式完成政治现代化。

梁氏接受经由日语翻译的“革命”，与当时著名政论家和学者

德富苏峰甚有关系。[29]1899年底，他在《夏威夷游记》中说："德富氏为日本三大新闻主笔之一，其文雄放隽快，善以欧西文思入日本文，实为文界开一别生面者，余甚爱之。中国若有文界革命，当亦不可不起点于是也。"[30]这几乎也是他的自画像。德富主编《国民之友》杂志和《国民新闻》报，积极参与民权运动，并对日本的浪漫主义文学运动作出贡献。自1882至1887年，德富在其家乡熊本县创立"大江义塾"，并编辑出版《大江义塾杂志》，推进民权运动。《杂志》有浓厚的革命倾向，学生们对美、英、法诸国的革命，对华盛顿、克伦威尔、弥尔顿、拿破仑都备加赞颂。由此可见，他们所理解的"革命"含义是相当广泛而混杂的。尽管他们也批评当局的政策和封建制度，但他们所提倡的革命并无鼓吹暴力颠覆现存政体的成分。德富本人最倾心于英国模式的革命，走议会政治路线。在他们眼中，明治维新是以英国式革命为楷模的，因此他们称之为"维新革命"。"革命"和"改革"的字眼在《杂志》中频频出现，据花立三郎的研究："虽然在我们现在的使用里，这两个词的意义明确不同，但在当时并无分别。"[31]这一经由日本输入的"革命"理论，对促使中国走上现代革命之途的重要性不可低估。换言之，如果没有日本文化传统在长时间里完成了对中国传统革命意义的改造并通过梁启超的这番译介，革命意识形态就很难获得知识分子和民众的广泛认同，它也不可能在本世纪初如此迅速地形成。

四、传统"革命"话语的变化：1890—1898

1895年中日战争之后，清王朝日薄西山、衰象毕现，在一片夹杂着怀疑清政权合法性的改革声浪中，已隐隐显露革命的幽灵。在此前后，"革命"一词已经在改良派的著作中出现，并与西方的revolution意义有所接触。同时，孙中山等人也以"革命党"自居。

但无论改良派在否定的意义上还是革命派在肯定的意义上使用“革命”一词，都使传统革命话语的内在脉络转换路径增生出新的意义，悄悄突破其原先的历史和文化的局限，负载着新的历史使命。

1897年，上海出版的改良派刊物《时务报》刊登了章炳麟的《论学会有大益于黄人，亟宜保护》一文。当时正是戊戌新政时期，各地大量出现学会这一新的民间教育机构。章氏对此表示兴奋，建议学会应学习中国儒、墨之学，以国粹抵制西方教会文化。异乎寻常的是在文章的最后一段，章氏的语气变得严峻起来，他说原先中国的“革命”“系一国一姓之兴亡而已”，但如今“不逞之党，假称革命以图乘衅者，蔓延于泰西矣”。使章氏深感不安的是，由于“民智愈开，转相仿效。自兹以往，中国四百兆人，将不可端拱而治矣”。因此章氏竭力提倡改革，所谓“以革政挽革命”。[32]在康有为给光绪帝的《进呈法国革命记序》中，有关法国“革命”的描述极其悲惨：“流血遍全国，巴黎百日而伏尸百二十九万，……暴骨如莽，奔走流离，散逃异国，城市为墟，而革变频仍，迄无安息，旋入回渊，不知所极。”康氏最后又说：“臣窃观近世万国行立宪之政，盖皆由法国革命而来，迹其乱祸，虽无道已甚，而时势所趋，民风所动，大波翻澜，回易大地，深可畏也。”[33]

章炳麟和康有为对西方的革命都深怀恐惧，而极力贬斥，但他们都把这样的革命看作难以抗拒的世界性风潮，并认为中国如不及时改革，就难免这种革命。当民众的叛乱被说成是“革命”，或如康有为使用“法国革命”一词时，其实已在否定的意义上接受近代西方“革命”的意义，而与中国传统的“革命”观念造成微妙的错置。他们已把 revolution 译成“革命”，赋之予“革命”的“应乎天而顺乎民”的法定性。换言之，与日本维新志士以“革命”尊崇天皇的权威相反，像章、康这样使用“革命”一词，其实意味着他们对清王朝法定性的怀疑，同时不自觉地使清王朝失去了传统革命话语的权威

性资源，因此堵塞了使“革命”向“改良”或“改革”转化和融合的可能性。

十九世纪后期，中国知识分子纷纷热心追求西学，有关西方革命的历史知识已在不知不觉中传入中土。早在1890年，王韬在《重订法国志略》中叙述关于1789年法国大革命的历史，显然受到日人冈村监辅《万国史记》的影响，[34]但却反映了王韬内心特有的矛盾和紧张。他在正面叙述革命过程时，并未使用“革命”一词。在写到巴黎民众起义时，王韬称他们为“暴徒”、“乱民”，而马拉段敦(即丹东)、罗伯卑尔(即罗伯斯庇尔)则被称为“乱党”、“叛党”。整个革命过程被写得一团漆黑，惨不忍言。“暴徒得志，肆横日甚”，“无所忌惮，日行暴杀”之类的措词充斥字里行间。[35]有意思的是，只有写到波旁王朝复辟时，才使用“革命”一词。如《同盟各国流仑厄袜岛》一节：“一千八百十四年五月四日事。法人迎路易十六王弟丁英，即王位，是为路易十八，定四疆畛域如革命前……。”又如《拿破仑流之荒岛》一节：“一千八百十五年十一月，联合诸邦既逐拿破仑，流之荒岛，遂会于法京巴黎斯，与法人议和。……法国自革命以来全欧战斗二十余年，至是兵事始息，庶民得以目击升平，额手称庆。”[36]在这里，“革命”的含意完全是否定性的，但又极其暧昧。从中国传统的“革命”意义来理解，具体的革命过程虽然被描述得惨酷无比，但既然使用了“革命”一词来形容，实际上是给“暴乱”贴上了金。反过来说，如果像王韬所描写的失败的叛乱或造反可冠之以“革命”，那么原先革命话语所包含的君君臣臣的伦理原则就失去了权威。这样，“革命”的传统意义被错置在世界历史的框架中，而产生了另一种含义。王韬此书在当时很有影响，康有为和章太炎承袭了“革命”的否定意义，而孙中山等人则从肯定的角度加以使用，自称为“革命党”。

孙中山从什么时候自称“革命党”或以“革命”作为反满口号，至今难以厘清。据冯自由《革命逸史》所载，孙中山于1895年赴

日，“登岸购得日本报纸，中有新闻一则，题曰《支那革命党首领孙逸仙抵日》。总理语少白曰：‘革命’二字出于《易经》‘汤武革命，顺乎天而应乎人’一语，日人称吾党为革命党，意义甚佳，吾党以后即称革命党可也”。相似的记载也见于陈少白《兴中会革命史要》：

> 到了神户就买份日报来看看。我们那时，虽然不认识日文，看了几个中国字，也略知梗概。所以一看，就看见“中国革命党孙逸仙”等字样，赫然耀在眼前。我们从前的心理，以为要做皇帝才叫“革命”，我们的行动只算造反而已。自从见了这样报纸后，就有“革命党”三字的影像印在脑中了。[37]

尽管有学者怀疑这些材料的可靠性，但陈少白说到“我们从前的心理”，对于认识当时人们使用“革命”一词的语境和心理的微妙转变（即从“做皇帝”到“造反”）特别有价值。无论是孙中山、陈少白从日本的视角来理解“革命”，还是王韬、章太炎、康有为等人讲的西方“革命”，全都可以视为中国向世界开放后，世界革命风潮冲击传统革命话语的标志。虽然其基本意义并无变化，但随着使用者和指涉对象的转换，实表明了封建王朝已失去“革命”权威的庇护，也预示着中国政治体制将朝激烈变动的方向移动。

五、梁启超与“革命”意义的世界性和现代性

梁启超并非使革命话语在现代复活的第一人，但他肯定是在现代意义上使用“革命”并使之在中土普及的第一人。他虽然使中国真正融汇于所谓世界“双轮革命”的进程之中，但从今天的目光来看，这一宝贵的革命经验却是昙花一现。由于历史的成因，他的广义的“革命”却推进了那个狭义的“革命”，也即反过来促进了中

国现代激进主义"革命之谜"的形成。梁氏只是这历史进程中的要角之一。

1898至1905年,梁启超在日本流亡期间曾担任《清议报》和《新民丛报》的主笔,他用"笔锋常带感情"的"新文体"大量宣传了西方的新理论和他的改良主义主张,并抨击以慈禧太后为首的保守派,因此激起读者尤其是爱国青年的改革热情。梁启超在1899年12月的《夏威夷游记》(亦名《汗漫录》)中首次使用他所接受的、由日语转译revolution的新义。他在文中先是批评中国"诗之境界被千余年来鹦鹉名士"所糟蹋,因此一定要进行改革,进而提出"诗界革命"和"文界革命"的口号。他最后说:

> 吾虽不能诗,惟将竭力输入欧洲之精神思想,以供来者之诗料可乎?要之支那非有诗界革命,则诗运殆将绝。虽然,诗运无绝之时也。今日者革命之机渐熟,而哥仑布、玛赛郎之出世必不远矣。上所举者,皆其革命军月晕础润之征也,夫诗又其小焉者也。[39]

"诗界革命"是梁启超自铸的新词。在这里,"革命"被限定在诗歌领域,意谓一种变革或一种含有历史性的质变,这就完全摆脱了中国传统的革命政治话语的局限,和改朝换代、政治暴力、天意民心等因素没有直接关系。对中国来说,这个广义上意谓变化的"革命",是一种外来的现代语汇。这个意义在此后的中国革命进程中产生深远的影响,与中国原先的"革命"话语形成难分难解、错综复杂的关系。从整个翻译过程来看,"革命"是中国固有的,但当梁启超经由日本将受过西化的"革命"(revolution)传入中土,和本土原有的"革命"话语接触,它就不可能回到原点,结果是西化的和固有的"革命"相激相成,产生种种变体。尤有甚者,一旦当这个西来的"变革"意义的"革命"被等同于进化的历史观,并与中国原先

“革命”一词所包含的王朝循环式的政治暴力相结合，就只会给现代中国政治和社会带来持续的建设和破坏并具的动力。

梁启超提倡“诗界革命”含有明确的功利性，目的在于“输入”“欧洲之真精神真思想”，诗歌这一文类首当其冲，被当作一种重铸国民灵魂的启蒙工具。梁启超的这篇文章并非一篇纯粹的诗界革命宣言，而是与改良主义者的“革命”事业密切相关的。文中所谓“今日者革命之机渐熟”以及“革命军”云云，乃暗指唐才常等人在国内酝酿武装勤王的举动，试图藉此推翻后党顽固势力，拥戴光绪帝。他们属于改良派里的激进分子，其所暗中传诵的“革命”意义含混，一方面既受孙中山的反满主张影响，另一方面又接受日本明治“维新”意义上的“革命”。因此，由梁氏介绍的这个西化的“革命”新义和旧有的政治“革命”纠缠在一起。如米乐(Hillis Miller)在《跨越边界：翻译理论》一文中说：“理论是可能无法翻译的，因为它不能脱离它起源的当地地志。……这些字眼的每一个在西方文化中都有着漫长的历史，而且无法轻易跟那个历史切断。那个历史是以往对那个字眼主要的用法的历史。”[39]由于“诗界革命”带来了“革命”的新义，使“革命”这个字眼真正加入世界历史，其意义也变得更丰富、更有弹性，因而更易为人接受。从某种意义上说，这一新义的加入，是转化人们从恐惧到拥护“革命”的关键。然而，从当时的接受情况看，由于“革命”自身的漫长历史和现实政治的激烈变革要求，这个新义却只能起到加强或促进暴力政治革命的实际效果。

比如在“诗界革命”的旗号下，出现在《清议报》和《新民丛报》上的许多诗歌宣传了西方“自由”、“民主”等学理，也不乏排满革命倾向，遂唤醒了读者激进的革命意识。[40]蒋智由的《卢骚》一诗赞颂法国革命，传诵甚广：“世人皆曰杀，法国一卢骚。民约昌新义，君威扫旧骄。力填平等路，血灌自由苗。文字收功日，全球革命潮！”[41]如果我们把此诗与王韬、康有为视法国革命为洪水猛兽的

观点相对照，作为改良主义者的蒋智由如此盛赞法国革命，也可视作近代思想的一个转折点。同样的，当梁启超把法国革命看作是人类的进步，是合乎社会进化的定律时，“革命”由“变革”的意义被延伸到一种黑格尔式的“历史的必然性”。如他在《进化论革命者颉德之学说》一文中，称达尔文学说“为科学界哲学界起大革命者”。[12]其实梁氏几乎把“进化”、“淘汰”、“变革”、“革命”都看作是同义语，这一点也是构成现代“革命”观念演变的关键。

引进这个“革命”新义带来了传统与西化、文化与语言等问题，其复杂性远非梁氏所能预料。直至1902年的上半年，梁才意识到他努力宣传的维新“革命”论在实效上适得其反，于是对使用“革命”一词本身是否合理产生怀疑，这种想法反映在《释革》一文中。他在该文首次对“革命”加以定义，并指出他使用的“革命”是日人从英语revolution翻译过来的，本意是“人群中一切有形无形之事物”的“变革”，与中国汤武式的易姓“革命”了不相干，以前他所提倡的“诗界革命”、“文界革命”等也都是“变革”的意思。但使他困惑的是，“革命”在中文里源远流长，一直和暴力流血相关，日人以此来翻译revolution，使“变革”的意思彰而不显，因此他认为这样的译法不确切，而且会造成可怕的后果。他说：“故妄以革命译此义，而使天下读者认仁为暴，认群为独，认公为私，则其言非徒误中国，而污辱此名词亦甚矣。”梁氏遂主张应避免使用“革命”一词，而只用“变革”来翻译revolution。

梁启超要把revolution完全同“以暴易暴”的“革命”区分开来，在逻辑上很难成立，因为正如他自己在该文中提到的revolution即包括了“以暴易暴”的法国革命。但这反映了当时梁氏对于与革命一词相连的政治文化传统的负面性有深刻的认识。大约是他意识到革命一词实际上已深入人心而不能避免，所谓“近今泰西文明思想上所谓以仁易暴之revolution与中国前古野蛮争阋界所谓以暴易暴之革命遂变为同一名词，深入人人之脑中而不可拔”。[13]因此

《释革》一文越要解释"革命"，其意义就变得越模糊。而他自己在后来写的文章里仍不能不讲"革命"，虽然基本上持否定态度。在1904年写的《中国历史上革命之研究》一文里，他不得不承认："近数年来中国之言论，复杂不可殚数。若革命论者，可谓其最有力之一种也已矣。"他不再坚持把"革命"同 revolution 分开，而较理性地区分出"革命"的广狭二义：

> 革命之义有广狭。其最广义，则社会上一切无形有形之事物所生之大变动者皆是也。其次广义，则政治上之异动与前此划然成一新时代者，无论以平和得之以铁血得之皆是也。其狭义则专以武力向于中央政府者是也。[⑪]

梁启超经过数年的"革命"实践和思考，终于对这一与现代中国命运密切相关的字眼作了一个基本的界定，成为现代汉语词典里"革命"定义的根据。对梁启超来说，中国的大敌是那个狭义的革命，所谓"吾中国数千年来，惟有狭义的革命，今之持极端革命论者，惟心醉狭义的革命"。[⑫]然，他的忧虑却不断被此后的历史所证实。直到八十年代，当中国不得不以"四个现代化"替代"继续革命"的口号时，历史的钟摆似乎才开始回到他所主张的广义的革命，这是否意味着中国走出狭义的革命，而重新融汇于世界历史背景的广义的革命进程？

六、小结：1903年革命初潮

一般认为1903年是中国现代革命意识趋向成熟的一年。孙中山《革命运动概要》说："邹容之《革命军》、章太炎之《驳康有为书》尤一时传诵。同时内外出版物为革命之鼓吹者，指不胜屈，人

心士气，于以不变。”[46]然而钱基博的说法更合乎历史真相："启超避地日本，既作《清议报》，丑诋慈禧太后；复作《新民丛报》，痛诋专制，导扬革命。章炳麟《訄书》、邹容《革命军》先后出书，海内风动，人人有革命思想矣！而其机则自启超导之也。”[47]如果我们以《革命军》为例稍作分析，那么此书开宗明义即诉诸暴力的政治革命："扫尽数千年种种之专制政体，脱去数千年种种之奴隶性质，诛绝五百万有奇披毛带角之满洲种……。”这里“脱尽”、“诛绝”等语，在很大程度上保留了“革命”一词的最原始意义。但将该书所讲的“革命之旨”和传统革命话语相映照，却处处可见现代的革命意义，如：

> 革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也；革命者，争存争亡过渡时代之要义也；革命者，顺乎天而应乎人也；革命者，去腐败而存良善者也；革命者，由野蛮而进文明者也；革命者，除奴隶而为主人者也。[48]

准此，中国传统的革命话语和“天演之公例”、“世界之公理”接轨，意味着中国从此被纳入黑格尔、马克思所勾划的世界革命的进程。在这意义上，《革命军》提供了一个具有中国特色的革命现代性的范本。所谓“天演之公例”等语，实即重复了梁启超在这数年中有关革命和西方进化观的论述，只是它比梁氏表达得远为直接和彻底而已。更重要的是，邹容表述了所谓“文明之革命”的具体内容：从建成独立的“中国人之中国”，实现“言论自由、思想自由、出版自由”到保护“人民营业之生活”，提出了以西方共和政体为底本的民族国家的蓝图，并预示了暴力所能带来的、令人醉心的远景。这一时期的社会心理，是由恐惧革命而突然转向欢呼革命。造成这一戏剧性的转变，除了因为清廷失却了正统地位外，我认为更重要的是因“革命”一词已突破传统而具有世界性和现代性的意

义，在宣扬暴力手段的同时亦包含着有关民主和民族内容的社会变革的种种许诺。而在本世纪初数年内，革命话语几经裂变，始终未能脱离中国传统政治变革的历史和认识的轨道。

注释

① Wolfgang Franks, *A Century of Chinese Revolution, 1851—1949* (New York: Harper Torchbooks, 1970), 1. 关于中国革命思想的研究，日本学者收获甚丰，如小岛祐马：《中国の革命思想》（东京：筑摩书房，1967），竹内好、野村浩一编：《中国 I. 革命と传统》（东京：筑摩书房，1967）。

② 梁启超：《敬告我同业诸君》，《新民丛报》，第17号，1902年10月。

③ Benjamin Schwartz, introduction to *Reflections on the May Fourth Movement: A Symposium*, ed. Benjamin Schwartz (Cambridge: Harvard University Press, 1972), p. 3.

④ E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution, 1789—1848* (New York: A Mentor Book, 1964), p. 17, 19—20.

⑤ John King Fairbank, *The Great Chinese Revolution, 1800—1985* (New York: A Cornelia & Michael Bessie Book, 1987), pp. 19—20.

⑥ 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》，卷一（北京：人民出版社，1969），页17。

⑦ 1992年笔者参加斯坦福大学东亚系主办的"清代文学批评"讨论会，宣读的论文成为本文的最初动因。该论文经修改后题为《晚清"诗界革命"与批评的文化焦虑——梁启超、胡适与"革命"的两种含义》，见本书第八篇。本文参考的有关翻译理论著作主要有：Susan Bassnet-Mc Guire, *Translation Studies* (London and New York: Methuen, 1980); Edwin Gentzler, *Contemporary Translation Theories* (London and New York: Routledge, 1993). 本文撰写过程中在方法论上尤受惠于 Lydia H. Liu（刘禾）对于跨国词语和文化的翻译实践的研究，见其新近出版的 *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900—1937* (Stanford: Stanford University Press, 1995).

⑧ 在这方面具开创意义的是高名凯、刘正埮编：《现代汉语外来词研

究》(北京:文字改革出版社,1958)。另 Li Yu ming, *The Introduction of Socialism into China*(Seattle and London:University of Washington Press,1971),此书指出"社会主义"思想在本世纪初期被引介到中国,日本译名起了关键的影响。又 Philip Huang(黄宗智)注意到像"革命"一词经日本进入中国时,已含有新的意义,与其他纯属日本的翻译名词不同。见 *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*(Seattle and London:University of Washington Press,1972),p.44.

⑨ 《周易正义》,卷五(脉望仙馆刊本,1887),页 13a。

⑩ 《周立波文集》,卷一(上海:文艺出版社,1981),页 43。

⑪ 《史记·儒林列传》(北京:中华书局,1962),页 312—313。

⑫ 《明史·太祖纪二》(北京:中华书局,1974),页 20。

⑬、⑭、⑮、⑯ 朱熹:《四书章句集注》(北京:中华书局,1983),页 221—222;222;222;221。

⑰ 在传统中国,另有两种影响较小的革命理论。一种与历法有关,如《诗纬》:"卯酉之际为革正,午亥之际为革命。"或如《易纬》:"辛酉为革命,甲子为革令。"在汉代谶纬之学盛行,遂产生这种根据干支预测政治变动的学说,实际应用得很少。这一方法在日本却为天皇制度所利用,而收到特殊的效果。另一革命理论出自上古尧、舜禅让的典故,如《后汉书·冯衍传》:"惟天路之同轨兮,或帝王之异政。尧舜焕其荡荡兮,禹承平而革命。"使用这一意义的实例如曹丕,因为受汉帝禅位而做皇帝,他说:"朕以不德,承运革命,君临万国,秉统天机,思齐先代,坐而待旦。"(陈寿:《三国志·吴书·吴主传第二》)虽然这"革命"也意味着改朝换代,但基本上是一种和平过渡的方式,和汤武革命很不同。这一革命理论在中国也没得到发展。当本世纪初"革命"思潮渐渐扩散时,改良派中较保守的如麦孺博等人曾试图用这一和平革命的理论来消解暴力革命的倾向。1901 年 10 月,《清议报》上刊出树立山人《尊革命》一文:"世俗不察,见《易经》之文,不曰尧舜革命,而曰汤武革命,遂以为革命二字,必征诛杀伐。噫,其亦误以易姓之事为革命之旨乎!"此文在当时几乎没引起什么反响,也说明这个革命理论在中国根基不深。

⑱ 关于 revolution 的词义演变,参 Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*(New York:Oxford University Press,1983),pp.270—274.

⑲ Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: The Viking Press, 1965), pp. 21—52.

⑳ 参野口武彦:《王道と革命の间》(东京:筑摩书房,1986),页5。

㉑ 比如"公"一语在日本既有音读コウ,也有训读オホセケ。オホセケ是日本原有,其意义与读为コウ的"公"有很大差异。参沟口雄三:《中国の思想》(东京:放送大学教育振兴会,1991),页63。

㉒ 沟口雄三:《中国民权思想的物色》,载台北中央研究院近代史研究所编:《中国现代化论文集》(台北:"中央研究院"近代史研究所,1991),页343—346。

㉓ 所功:《三善清行》(东京:吉川弘文馆,1970),页71—100。

㉔ Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (Cleveland and New York: Meridian Books, 1967), pp. 117—118.

㉕ 王家骅:《儒家思想与日本文化》(杭州:浙江人民出版社,1990),页201。

㉖ 引自上书,页202。关于《孟子》在日本的传播和接受,及日本儒者对"放伐"理论的讨论,可参野口武彦:《王道と革命の间》一书。

㉗ 奈良本辰也、真田幸隆编:《吉田松阴》(东京:角川书店,1976),页254。

㉘、㉝ 梁启超:《释革》,《新民丛报》,第22号,1902年2月。

㉙ 德富苏峰对梁启超的影响,参周佳荣:《梁启超与日本明治思潮》,载《清华大学学报》,1992年第2期,页71—72。

㉚ 梁启超:《汗漫录》,见《清议报》,第36册,1900年2月,页2349(此页码据台湾成文出版社1967年影印本,下同)。

㉛ 花立三郎:《德富苏峰と大江义塾》(东京:ぺりかん社,1982),页87。

㉜ 章炳麟:《论学会有大益于黄人,亟宜保护》,《时务报》,第19册,1897年2月。

㉝ 康有为:《进呈法国革命记序》,见翦伯赞等编:《戊戌变法》;中国史学会编:《中国近代史资料丛刊》,第3册(上海人民出版社,1957),页7—9。

㉞ 冈村监辅的《万国史记》成书于1880年,原刊于日本,本文据1990年中文重刻本,华国堂藏本,卷10,页10b—13b;卷11,页6b—9b。明治时代

的日人对法国革命一般持抽象肯定而具体否定的态度,对路易十六尤表同情。另如水谷由章译述:《国会之瑕瑾》(东京:耕文社,1887),此书专述"路易第十六世死刑颠末",即为这种态度之典型。

㉟、㊱ 王韬:《重订法国志略》(上海:淞隐庐,1890),卷5;卷6—7。

㊲ 陈锡祺主编:《孙中山年谱长编》(北京:中华书局,1991),页102。

㊳ 梁启超:《汗漫录》,《清议报》,第35册,1900年2月,页2280—2283。

㊴ 米乐:《跨越边界:翻译理论》,见单德兴主编:《美国文学与思想研讨会论文选集》(台北:"中央研究院"欧美研究所,1993),页9。

㊵ 关于"诗界革命"在《清议报》和《新民丛报》上开展的情况,参本书第七篇。

㊶ 蒋智由:《卢骚》,《新民丛报》,第3号,1902年3月。

㊷ 梁启超:《进化论革命者颉德之学说》,《新民丛报》,第18号,1902年9月。

㊹、㊺ 梁启超:《中国历史上革命之研究》,《新民丛报》,第46—48合号,1904年2月。

㊻ 孙文:《革命运动概要》,见《"中华民国"开国五十年文献》,第一编,第九册(台北:中央文物供应社,1963),页195。

㊼ 钱基博:《现代中国文学史》(增订本)(香港:龙门书店,1965),页336。

㊽ 周永林编:《邹容文集》(重庆:重庆出版社,1983),页41。

(原刊《二十一世纪》,1997年第四号)

（二）再论现代中国“革命”话语之源

——民族主体、历史记忆及文学场域的建构

我在上文中，[①]已大致描述了“革命”一词在前现代中国和日本的不同使用情况，及其如何在本世纪初，经由日语的翻译，包含西方 revolution 的意义返回中国，从而形成如史华慈所谓的“革命之谜”。换言之，“革命”一词的现代复活，通过日本明治维新这一“文明开化”的融炉，使中国革命话语突破其传统语境而进入世界革命的洪流，开启了革命话语本土性和现代性之间相斥相成的历史壮剧的序幕。但这是一个纲要式的描述——尤其关于现代的部分。具体的观点有待深入，史料的盲点有待发现。有些细节需要进一步展开，历史本身不断期盼新的灼见及更生动的语汇，显露其复杂的真相。在进一步审视中，原先被遮覆的枝叶显露出来，我们的视域深入新的空间，在枝叶的重复和互映中，发现有趣或未曾充分注意的关系和结构，甚至熟知的材料也会变得陌生起来，却为历史、记忆和诠释带来新的机遇和挑战。

除了经由日语的翻译，革命意识形态也有与英语 revolution 发生直接交涉的可能。例如，1896 年香港政府驱逐孙中山（1866—1925）出境，呈函于殖民地部大臣张伯伦，言及“中国革命分子在香港活动情况”。[②]但这文件是否使用“Chinese revolutionist”这样的字眼？当时在香港的英文报纸是否使用过这样的字眼？抑或孙氏自己使用过这样的字眼？这些问题值得进一步考查。孙中山究竟

何时、怎样采用“革命”口号，涉及中国现代革命意识形态最初形成的重要问题。这与梁启超(1873—1929)接受现代“革命”的方式有何异同？孙氏“革命”真相在卷帙浩瀚的《开国文献》之类的叙述里，却一直被某种神化“国父”革命的迷雾所遮蔽。[3]

本文的讨论，截止于1904年。这里不拟讨论整个晚清时期“革命”话语的转译、使用和展开的复杂情况，而仅投光于几个历史交接点、几个例证，说明中国“革命”话语在最初进入现代化的过程中，既含有世界革命的图像，亦明显带上传统意义的痕迹，而其现代意义的转换首先显示一个最重要的特征，即“革命”话语的主体诉求，由原先的王朝主体而转向民族主体，同时涉及历史与集体记忆的重构等问题。

革命话语在中国历史悠久，有深刻的文化根源。如《易经》里一段话：“天地革而四时成，汤、武革命，顺乎天而应乎人，革之时义大矣！”[4]这段话向来构成儒家政治文化和中国政治模式的基石，也是现代中国革命意识形态形成的基础。换言之，“革命”话语一旦逸出传统意义的樊篱，却迅速诉诸知识分子的共识，获得某种“普遍性”(universal)的威权，其原因不仅在于“革命”意义与世界历史进化的“真理”接轨，亦根植于对中国政治权力的可变性的历史认识。在本世纪初的中国，民族主义“想象社群”的语境迅速形成，[5]理论话语的沟通模式带有明显的趋同性，社会力量与文化资源得以急速地凝聚、调动，论说主体表现出强烈的权威意识，这些固然由于内外交逼所致，却展现了“革命”话语的历史内涵，也证实了它的潜力。从民族意识的深层结构而言，为什么中国“革命”话语能同来自欧洲的线性历史观迅速融合，这还是一个历史之谜。

所谓“革命”话语的“普遍性”，是与世纪初民族主义兴起密切相关的历史现象。本文决非主张某种文化传统的“本质主义”，然而自身所具的思想底子，无疑为革命话语的现代转化创造了条件，也注定其不可能脱离民族历史的地域特色。由于传统革命话语向

来与王朝的可变性、当权的法定性以及天意民心的"自然"法则相联系，当"革命"在翻译过程中经受现代洗礼时，无不带有强烈的权力诉求和叙事激情，而在民族或国家主体和革命代言人的身份定位之间，充满了紧张和焦虑。正由于革命话语的普遍性作用，即使不同的政治力量在使用此词时，其意义能穿透不同的政治话语的场域，造成理论影响的因果效应。因此，在本文所论述的十余年里，尽管革命新义以散点、歧异的方式传入中国，其存活或消亡，其语言和理论的政治、社会效应必然受到本土政治、人文环境和现实需要的制约。

对"革命"话语必须加以历史化。民族主体与历史记忆的重构是在一定时空里的话语场域里展开的。当革命话语在历史流传过程中，尽管话语主体在不断变更，话语的意义呈现某种内在的脉络，这不必是直线的，也不必连续。所谓思想"脉络"或"内在理路"的说法，已经隐藏着某种单向诠释的陷阱。意义像一团海绵，谁都可以撳出一把水来。另方面，革命话语始终活动在一定的空间场域里，主体对话语的操纵，其主观欲望受到传媒工具——语言、文类、叙述模式等——的制约，也受到话语场域的机制性质、对话境遇乃至文化典律、文学风格的影响。这样的思想史研究，或许更能接近历史自身的真实而复杂的样态。也就是说，我们既不把思想看作在抽象时空里任意驰骋的精神，也不把它看作俯首臣服于历史命运或经济铁律的被动之物。同样，我们的诠释既不必沉溺于单纯、精巧的文本分析，也不必过于强调外部条件。如本文所示，梁启超与革命话语的关系，寓言式地活现了话语主体的主客观之间的辩证关系；他不断赋予"革命"以新义，却不断在语言的牢笼里挣扎。本文所论述的有关黄遵宪与"诗界革命"的部分，试图为这一"革命"话语的讨论，稍稍展示一种形成中的文学"革命"话语场域的现代雏形。

然而，我想强调的是，在1903年邹容(1885—1905)的《革命

军》出现之前，“革命”话语的跨国之旅呈现较为纷杂繁复的风景，其意义并非是单一的。从王韬(1828—1897)、孙中山、梁启超等例子来看，“革命”文本涉及多种文类，尚未完全为政治语境所左右。现代意义的“革命”在中土传播，是通过梁启超在1899年提出的“诗界革命”和“文界革命”的口号。这些较早的翻译和诠释在开始进入话语、意识形态和政治力量的角逐场域之际，还带有较多喜剧的天真，而不同文类内在典律的要求，也使多样的诠释具有某种风格化的倾向。这一阶段“革命”话语翻译的不同话语场域及其不稳定状态，也暗示了理论的选择和组合的多种可能性。但同样需注意的是，“革命”话语很快走向整合和内化。在甲午国耻以及此后一系列民族危机的刺激下，大多数中国知识分子受“富强”心态的主宰，一方面更急切地拥抱西学，表明自己“真理”在手，另一方面在加强自身伦理职责的同时，加紧整合新的民族主体。在这样的语境中，革命话语出现某种定向的选择和组合。

一、刘禾的《跨语言实践》与翻译主体问题

关于“革命”在这一时期的翻译及其复杂主体的讨论，我想稍稍引述刘禾《跨语言实践》一书中的有关论点，这样做或许能更有效地展开我的论述，也更有利于审察自身的叙述主体和学术话语是在何种特定的条件下展开的。

对于现代中国革命思想的研究，从相对的学术和客观的立场而言，日本学者如小岛祐马等，早在六十年代就成果颇丰。[6]多半可视作对于正在如火如荼开展的“文革”的回应，小岛将中国现代革命思想与儒家的革命理论相联系，暗示这两者的历史延续性。西方汉学界数十年来对中国革命的研究较注重政治和社会变革，并倾向于经验的描述。所谓“革命”往往是一个比喻，一个叙述历

史变动过程的框架。在西方习用 Chinese Revolution 时，已经隐含着将十九世纪以还中国社会的巨大变动看作是世界历史的现代产物。

在语言方面注意到“革命”的，早在六十年代雷文森(Joseph R. Levenson, 1920—1969)于《儒家中国及其现代命运》中，就叩问“革命”的现代意义：“它难道仍是旧有的那个词?”他说，“革命”是经过日语かくめい的翻译而重返中国，而日人对此词的使用是一种比喻，其意义与儒家经典里的“革命”大相径庭。[7]另如富兰克斯(Wolfgang Franks)认为“革命”是：“中国古代传统的革命概念和近代西方思想及西方‘革命’概念的结合。”[8]这些提示都很有意义，虽然他们的侧重点不同，都已经涉及革命的词源及其与传统革命话语的关系，而且指出这现代“革命”是一个跨文化现象。

如我们所熟知，本世纪初通过留日学生的翻译绍介，引进了大量日本翻译西方知识和学理的“新名词”，遂给中国的社会变革和知识分子的观念重构带来重要影响。而“革命”属于那种既是本土语又是经过日语的翻译语。这个特殊现象也不断引起学者的注意，但直至最近刘禾的专著出现，这一跨文化现象才展示出新的历史研究的动力和前景。她所命名的“跨语言实践”标示出一个学术领域的发展空间，其研究对象并非指以往所注重的翻译史，或翻译的技巧等问题，而是翻译的历史条件及其语言行为，由此考察理论话语在不同文化之间翻译的种种关系和形态。她说：“作一种广义的界定，跨语言实践的研究，旨在考察那种翻译过程，其中新的词语、意义、话语以及再现模式出现、流通，并在本土语言与外来语言的交接—冲突中争取其在本土语言中的权威。”[9]

刘禾所谓“本土语言”(host language, 或“主语”)和“外来语言”(guest language,或“客语”)的提法，已经包含着对于自身的理论话语及其所处的“后殖民”理论语境的某种自觉。针对萨伊德的“四阶段”说，她认为萨氏首倡的“理论旅行”仍含有一种东西方之

间主从关系的前设。[10]即以西方作为理论输入的主动的一方，而非西方作为被动接受的一方。因此她提出，"跨语言实践"的研究不能沿用当下西方翻译理论或后殖民理论中流行的所谓"源语"(source language，指西方语言)和"靶语"(target language，指非西方)这一对分析概念，而建议颠倒秩序，使用"主语"(host language)和"客语"(guest language)。就中国情景而言，也就是在翻译过程中，应当更强调汉语的主体性。

这个"主—客语"的提法，在很大程度上是针对美国理论界的某种倾向，即把一切问题套入所谓"东方"、"西方"的二元框架，在某些"后殖民"理论中也带有这种前设的缺陷。近来一些在美国从事中国研究的学者感到有必要从后殖民语境中观察近现代中国的一些问题，很显然，中国从十九世纪中叶被迫进入世界系统以来，就与西方构成复杂的关系，但目下流行的后殖民理论基本上以那些具有典型殖民地经验的——比方说印度——作为建构理论框架的出发点，那就很难适用于中国的具体历史情景。

这个提法，很适用于"革命"话语的翻译实践。"革命"与一般的"借来语"不同，它本身就意味"变化"，而且在"新名词"的竞争过程中，终于"挟天子以令诸侯"，在知识—权力结构中获得某种"主宰"其他理论话语的地位。"革命"被译成汉语时，含有对本土的政治和社会的变化前景的承诺，同时受到传统政治文化典律的约束。在这种公共语境中，产生叙述主体的有效性。这样的主客关系，可用邹容《革命军》中的话作比喻："革命者，除奴隶而为主人者也。"在现代中国，革命话语的主体是普世"真理"的代言者，也正如邹容最早说的："革命者，天演之公例也；革命者，世界之公理也。"[11]这个革命主体也代表绝对的历史(黑格尔式的)命令，作为某种权力的代言体，其对象是整个民族。

二十世纪里"革命"一词经过翻译，含有历史进化的普遍意义，尽管它在现代汉语的整个转型中字法和句法都发生变化，但在现

代话语的使用中,并未与传统的"革命"词义及其语境脱离关系,或者可以说,其中国性却时有所见。虽然在革命时代,西方人也用revolution作为口号,但"革命"在中国能这么长期地挂在嘴上,与这两字的铿锵音节有关,如果换成像revolution四音节,喊起来就没那么有劲。虽然没有"革命"这两个字,也会产生其他类似的词,可能不至于那么要"命"。另外,"革命"在现代汉语里用作名词,是翻译revolution的结果。也偶作动词。但"革命"两字包含一个动宾结构,即保存了本土形式。我举过一例,如周立波(1908—1979)的小说《暴风骤雨》里,贫农赵玉林在批斗恶霸地主韩老六时,说:"非革他的命,不能解这恨!"[12]这里"革他的命"含有直接触及身体的暴力行为,是中国特有的用法。这和历来革命改朝换代诛连九族的传统有关,也可追到其语源,如中国古语里,许慎《说文解字》:"兽皮治去毛曰革",含有与身体直接有关的脱离、剧变和死亡之义 这方面值得探讨的课题,如"革命"作为一种暴力语言以及肢体的暴力语言,带有强烈的言说行为与心理后果。更重要的是,"革命"构成一种上—下、主—奴、官—民关系的"面对面"的叙述体,对无透明文学语言的影响尤为密切。这些问题需要另作专题讨论。

一个极其表面的现象,即汉语的现代转型过程,既和中国的"半殖民"境遇有关,又区别于其他被殖民国家以及所谓的"第三世界"国家。从更广的视域看,新名词的翻译过程既呈现了现代中国与外来文化融合的景观,也目睹了民族主义觉醒、民族国家及其意识形态的诞生和强化。它和语法西化、"文学革命"以及民国推广白话文等都有内在的联系。从现代汉语的形成与整个启蒙—救亡的关系来看,本文所探讨的早期"革命"翻译的例子,尤其值得重视。须强调的是,"革命"的翻译实践既是东西文化力量交锋与斡旋、冲突与融汇的场域,也是如本雅明(Walter Benjamin,1892—1940)所说的历史和当下互相作用的"力量场域"(a force field):民

族记忆不断地受到救亡危机意识的召唤。虽然这些较早的“革命”的翻译和诠释具有多样性，而且叙述主体已经带有现代的杂交性，但他们同样的，对话语权力的强烈诉求套上普遍“真理”的合法衣装，在建立以整个民族为对象的话语场域时，诉诸于本土革命的文化资源，“以革命的名义”重构历史。这些文本的互文性也说明了，随着革命历史母题的不断深化，也形成某种民族记忆受召唤的契机，尽管出现某种辩证的发展方式。由此也可看出“革命”言说行为所直接引发的政治和社会后果。

二、“法国革命”初践中土：王韬与冈本监辅

自1848年徐继畲的《瀛环志略》问世之后，介绍世界各国史地知识的著作不断出现，或由西方传教士编纂，或出自中国士大夫之手。尤其对一般知识分子来说，这些著作提供了获得世界新知的窗口，为现代启蒙发挥了先锋作用。其中1890年见世的王韬《重订法国志略》——从思想史角度看——颇具不寻常的意义：这部书首次引进了“法国革命”这一概念。据王韬自述，此书的编写参考了日人冈千仞《法兰西志》、冈本监辅《万国史记》等著作。[13]保尔·柯文(Paul Cohen)在《传统与现代性之间：王韬与晚清改革》这本研究王韬的专著中，较详细地讨论了王韬的《重订法国志略》颇多受到冈千仞《法兰西志》的影响，但忽视了它与冈本监辅《万国史记》的密切关系。[14]尤其我觉得重要的是，有关1789年法国大革命的章节，王韬基本上因袭了冈本的叙述语汇和框架，也即因袭了明治时代对法国革命的模棱两可的历史评判：一方面在具体描写巴黎市民的暴动及整个革命经过时，称之为“叛党”、“暴徒”，避免使用“革命”一词。另一方面将French Revolution译为“法国革命”，对其世界历史中的普遍意义作一种抽象的肯定，但“革命”或“法国

革命"之称以一种奇特的历史追认的方式出现，亦即出现在叙述波旁王朝复辟之时。如第十一卷中的两处：

> 一千八百十四年，五月四日。拿破仑至厄尔袜岛。是日，路易第十八入巴黎斯，登王位，欲与联合诸国结好。五月，及俄、奥、普、英诸国人，会于巴黎斯行成，定法国界，比革命前差广。
>
> 一千八百十五年，十一月　联合诸国与法人会于巴黎斯讲和　复王路易第十八位。……法国革命以来，全欧战乱二十余年，至是炮声始息，庶民得自太平。[15]

《重订法国志略》卷六、卷七中两节，文字略同：

> 一千八百十四年五月四日事。法人迎路易十六王弟于英，即王位，是为路易十八，定四疆畛域如革命前。……路易十八既入巴黎斯，登王位，欲与联合诸国结好。五月，与俄、奥、普、英诸国会于法京行成，定法国界，较之革命以前差为广袤。
>
> 一千八百十五年十一月，联合诸邦既逐拿破仑，流之荒岛，遂会于法京巴黎斯，与法人议和。……法国自革命以来，全欧战斗二十余年，至是兵事始息，庶民得以目击升平，额手称庆。[16]

由于中国汤武革命理论与日本天皇万世一系的政治体制及观念相冲突，自德川时代以还，日本儒者对这革命理论大致持否定态度。[17]在明治时代，日人将西方 revolution 译为"革命"，在政治方面既指法国式的暴力革命，也指英国式的和平革命，意义变得较为复杂。冈本编写《万国史记》，乃受明治时代文明开化思潮的感召，日

的是为一般学校提供有关世界历史的教材。书中对法国革命的叙述反映了一般日本人对法国革命的两重态度。

但在中国，不存在这样一个对"革命"的历史批判过程，在理解上还比较单纯，与王朝更替、暴力和天命的敬惧心理相联系。因此当王韬几乎原貌照搬冈本的时候，就产生一个道德的悖论：如果巴黎市民是"暴徒"、"叛党"，就不应当称之为"革命"；反过来说，既称之为"革命"，就相当于尊之为人心、天命所归，不应当称之为"暴徒"或"叛党"。这样模糊叛乱和革命的界限，已经错乱了传统革命话语的内在逻辑，实际上预示了"革命"话语的现代动向。这对于当时政治腐败、危机四伏的清王朝来说，即使王韬在主观上没有恶意，至少在客观上含有某种威胁性。

如果进一步考察两书的异同，可发现冈本对法国革命的评述瞻顾两端，但对美国革命则一味赞美。在《美国记》中写到 1787 年华盛顿成为大统领，"华盛顿慨然曰：'唯宿德重望足镇四海者，宜代上帝统治亿兆，若夫帝王世袭，不问贤愚，是私天下之最大者，非某所知也。'诸将愧服，至是国会道使迎华盛顿，华盛顿不得已，从之上途，人民扶老挈幼出迎，道路填咽，欢声如雷。……在职八年，美国富庶之基于是乎立"。[15]在卷十九《亚美理驾诸国记》中，写到南美诸国反抗殖民者："及美法两国有革命变，诸国之民皆知主张自由，不肯屈鞭棰之下。"这样看来，冈本基本上在世界革命的框架中接受了 Revolution 的价值评判。通过翻译，"革命"不仅保持了原有正义、尊崇之意，也增加了像"自由"这样的新含意。而在王韬的《法国志略》里，由于因袭了冈本对"法国革命"的部分表述，"革命"并未体现 Revolution 的真义。或者说，这样转手经过日人著作的"革命"，对于 Revolution 的意义难免隔靴搔痒。其结果是失去了冈本原著中对"革命"的较为微妙、新鲜的理解，而对法国革命的恐怖描绘更使"革命"背上了黑锅。

冈本的《万国史记》自 1895 年在中国翻刻后，极受学界重视。

梁启超《西学书目提要》中的《史学书目提要》、徐维则的《东西学书录》，都首先介绍此书。[13]同样，王韬的《法国志略》也是新学士人的必读书。从德菱公主《清宫二年记》讲到宫中女着"其研究各国历史，为外间翻译之本"[20]也可见这类历史著作在当时流播之广。然而，中国人到底还是接受、误读了王韬的"革命"版本。戊戌变法期间，无论是章炳麟(1869—1936)谈到"泰西"的"革命"，还是康有为(1858—1927)描述"法国革命"，都极力加以贬斥，这和《法国志略》的影响不无关系。中国的先进士人虽然也读了冈本的书，并没有领会其中世界革命的含意。这不仅因为"革命"的意义在中日之间不同的文化传统里早已加深了裂痕，而且在甲午之后救亡压倒一切的环境里，"革命"话语朝新的方向演变，负载着新的历史使命。对于章、康等人来说，无论是"革命"还是 Revolution 的意义，都被简约为政体的取舍存亡的方式。这样把"革命"既作为外来的异物又作为自身传统的包袱而加以双重的拒绝，遂产生文化选择的悲剧性。极力渲染"革命"的可怕，固然蕴含促使改革、挽救清廷的善意，殊不知其结果却切断了儒家革命理论的道德资源，使清廷失去了革命权威的庇护，预示了中国政治体制朝激烈变动的方向移动。

王韬不必为这一悲剧性的文化选择负责，但他的"法国革命"的转译，作为传统革命话语与世界革命话语的首度"接轨"，具有象征意义。这显示出革命话语在现代所产生的社会效应，也显示出中西革命话语之间的张力。不无兴味的是，王韬的翻译行为，同样是一种文化选择。问题是，王韬是一个没有头脑的文抄公？他似乎不应当对"革命"一词缺乏基本的敏感。他为什么对法国史情有独钟？且把法国革命这一段历史写得更为生动而详细？其中有一个因素不能排除，即当时许多中国知识分子认为日人在西学方面更为先进，因此产生崇尚日人著作的心理。1879 年王韬游历日本时，冈本的《万国史记》刚刊行。王韬在《扶桑游记》里写到与冈本结识，说他"著有《万国史略》，搜罗颇广。有志于泰西掌故者，不可

不观,固必传之巨制、不朽之盛业也。况日邦近尚西学,得此书著其情伪,则尤切于用"。[21]崇尚日本,其实是崇尚西学,照搬"法国革命"一语,其实是受急切吸收西学的心理所支配,在有意无意之间,已经错乱了传统"革命"话语的内在价值系统,和世界革命接轨。

《重订法国志略》遵循中国的史学体例,在每一章之后都有"逸史氏王韬"的按语,而从这些按语里不难看出王韬对法国史的特别兴趣之处。他将世界政体分为三类,所谓"泰西国例有自主之国,有民主之国,有君民共主之国"。而"法国向时本系国君主政,自一千七百九十二年易为民主之国"。[22]正如书中所描写,在革命之后,法国一跃而为"民主之国"。民主与君主之间反复较量,中经拿破仑称帝称霸,在欧洲的历史舞台上演出了一幕幕壮丽的活剧,带来了璀璨的文明。这对于颇富浪漫气质的王韬来说,更易于激起其历史的想象,而在他略富文采的渲染描写时,自然流露了他在民主与君权之间的道德和情绪上的骚动。尤其对于路易十六被杀一节,他说:"读法史至此,不禁掩卷而长叹也!共和之政为祸之烈,乃一至于斯欤!叛党恃其凶焰,敢于明目张胆而弑王,国法何在?天理安存?不几天地反覆,高卑易位,冠履倒置,纪纲紊乱乎?"然而对波旁王朝滥用君权,肆虐其民的批评不时穿插在书中,甚至提出:"故欲其国之永安久治,以制国宪、定君民权限为第一义也。"[23]微妙的是,在卷四的一个脚注中隐藏着更为激进的观点:"日本一等编修重野安绎曰:天下者,天下之天下;国王者,天下之所立。纳税非奉王,为己也;死战非勤王,报国也。故王割地,民不与,王虽亡,国尚存,于此可见欧人自主之权。"

不难看出,"民主"、"共和"和"革命"是贯串全书的关键词。照柯文的说法,王韬属于"沿海"类型知识分子的代表,如《重订法国志略》的学术风格所示,可概之以一语——"通"。这也反映了当时的思想转型:不再将中国视为"天下"的中心,而置于世界历史的观照之中。从传统的观点看,王韬的所作所为呈现一种主体的分裂。

他一生失意，或无意于正途；流连之处，不是洋场，便是外国。他与西士关系密迩，且有凭有据私通于太平天国；也风流自嬉，嗜烟狎妓，老而犹笃。因此在政治上道德上而言，他对清廷的忠诚既很可疑，且作为一个史家的资格也实在很成问题。有意思的是他自称的那个"逸史氏"，表明一种在野、或业余史家的身份，用现在时髦的话说，带有"边缘"性。如果说，中国革命类似于法国革命或俄国革命的模式，那还得追踪到最初是王韬在翻译历史的通风口点的一把火，他那种边缘对于中心的颠覆亦可谓烈矣！

"逸史氏"的"逸"也给人一种飘逸感，更使人联想到王韬作为一个才调跌宕的文人，以及《重订法国志略》的文采。在叙述法国革命时，虽然因袭了冈本监辅《万国史记》的观点和框架，但他增加了许多文学性的细节描写。整个革命过程被写得一团漆黑，惨不忍言。"暴徒得志，肆横日甚"，"无所忌惮，日行暴杀"之类的措词充斥字里行间。但是在竭力渲染之中，历史表演得颇为生动，同时也反映了作者某种内心的紧张。如写到1830年沙尔第十即位后，恣肆己欲，压制自由，因此：

> 巴黎斯府民嚣然，蠢动群起，欲废是律，仆王旗于地，奋足蹴破之，高搴三色旗章，以表自主之意。王乃命大将马尔忙率兵讨之，叛党遂与王师战。王师遁者半，而降者亦半。夺踞巴黎斯府城，大声欢呼，闯入王宫，树三色旗于宫墙之巅，迎风飘荡，群议废王，世称之曰：三日革命。[24]

和冈本的文本相对照：

> 巴黎斯府民，群起欲废之，仆王旗章，蹴破之，搴三色旗章，以表自主之意，与王将马尔忙兵战，王师半降半遁，叛党遂夺巴黎斯，欢呼闯入王宫，废王，树三色旗于王宫，世呼之曰：

三日革命。[25]

已故赵元任先生论及翻译问题，提出翻译活动包括两种语言与翻译者的“三重关系”(a three－term relation)，而应当重视其中翻译者的主观表现。就是翻译者在翻译两种语言之间，为自己创造了主观渗透的空间，往往显示出自身独特的处理手法与语言风格。[26]将上面两段引文加以比较，王韬在叙述革命动乱时，不免文人故习，添油加醋，使历史平添色相，这也或许在这一特定的翻译活动中，出现了文士和史家两种身份之间的紧张。和冈本相比，王韬负荷更多的本国史学的传统典律，如他仍然使用含有大义名分的“弑”字，来叙述路易十六之死，而冈本明确声明不用这样的字眼。另一方面，当他在形容“叛党”“大声欢呼，闯入王宫，树三色旗于宫墙之巅，迎风飘荡”时，他似乎游离了作为一个史家的客观立场，文学的想象使他跑进历史的戏剧，和“叛党”一同沉醉于革命的辉煌时刻中。

三、“汤武革命”的现代召唤：孙中山与欧榘甲

追溯孙中山何时开始使用“革命”并以此命名其党为“革命党”，就像追溯口传的起始一样困难。这不仅是因为孙中山最初以口传的方式宣传革命主张，也因为革命的历史学家似乎更倾向于用口传的方式来保持关于革命原始的神话。事实上，革命在很大程度上是依赖口传方式而存在。在现实的革命运动中，革命需要的是最简单的叙述模式，其主体的最高呈现莫过于在三呼“万岁”的时刻；另一方面，革命必定要诉诸于口传这一寓言：其中储藏着丰富的民族记忆。

1923年，孙中山自撰《革命运动概要》，指出民国以来，出现无

数有关中国革命的著作，他们"类多道听途说之辞，鲜能知革命之事实；而于革命之源起，更无从追述"。他说甲午之后他在香港即"鼓吹革命"，而一般人"闻吾言者，不以为大逆不道而避之，则以中风病狂相视也"。这里说的"鼓吹革命"，固然指反清的内容，而不一定以"革命"为口号。他又说许多著作追溯到他1897年在伦敦出版的《伦敦被难记》(*Kidnapped in London*)，也有问题，因为"当时虽在英京，然亦事多忌讳"。[22]如果我们斤斤于"革命"一词的源起，那么即使从这一权威版本也难以满足我们的"历史癖"。

据一种较认真的记载，冯自由在《革命逸史》中说，孙中山于1895年赴日，"登岸购得日本报纸，中有新闻一则，题曰《支那革命党首领孙逸仙抵日》。总理语少白曰：'革命'二字出于《易经》'汤武革命，顺乎天而应乎人'一语，日人称吾党为革命党，意义甚佳，吾党以后即称革命党可也。"这记载的真实性颇多可议之处。其根据是陈少白时隔多年的追忆，而这样重要的事情，孙中山本人在言及革命源起时，却没有提到；而且有些学者查阅了当时的日本报纸，却没有找到这张报纸。[23]尽管如此，这条材料提供了有关"革命"翻译以及革命历史重构的线索。

所谓"汤武革命"原是土产，但古代幽灵的唤醒拜赐于日本人的启发。这不仅在实际上日本的印刷媒体为中国革命提供了便利，而在象征的层面上通过日本的中介——与王韬翻译冈本"法国革命"的例子不无相似之处，就使"革命"戴上了世界性的冠冕。在这样的国际场景里，所谓"汤武革命，顺乎天而应乎人"的古典产生了新义：推翻清政府的革命应顺"民主"、"共和"的世界风潮。

如果说通过王韬的翻译已经模糊了"革命"和"叛乱"的界限，那么孙、陈直截了当的自称"革命"，则意味着将"叛乱"法定化。据陈少白《兴中会革命史要》："到了神户就买份日报来看看。我们那时，虽然不认识日文，看了几个中国字，也略知梗概。所以一看，就看见'中国革命党孙逸仙'等字样，赫然耀在眼前。我们从前的心

理，以为要做皇帝才叫'革命'，我们的行动只算造反而已。自从见了这样报纸后，就有'革命党'三字的影像印在脑中了。"[29]这段自白道出由"造反"转向"革命"的心理变化，以致传统的革命话语发生重要的裂变。

对于孙中山来说，似乎从较早的时候就形成了以"共和"、"民主"作为基干的革命思想。这是否受到王韬《重订法国志略》的影响，不得而知。从他的英语教育背景来看，他的革命思想另有渊源。在《伦敦被难记》中，孙声称自己主张"和平改革"(a peaceful reformation)。[30]如他自己所说的，因为"事多忌讳"，而不能直言其反满的革命宗旨。同年，他被驱逐出英国至日本，不久和宫崎滔天(1871—1922)相见，遂坦陈其革命主张："我认为人民自治是政治的极则。因此，我的政治主张是共和主义。但以这一点来说，我认为就有责任从事革命。"[31]这在宫崎的《三十三年之梦》一书中，有极生动的记载。此书出版于1902年。当然，对于作者追述五年前讲过的话，我们很难要求完全合乎历史的原貌，何况在这五年里，社会心理及语言使用都发生急速的变化。

在建构革命的历史神话方面，革命派比改良派更有成效。倒不是说改良派在这方面的贡献较少，恰恰相反，革命的意识形态之所以能在本世纪初迅速成型，多半靠的是梁启超所宣传的革命"软件"。正因为革命派将"造反"冠之以"革命"，就更需要借助于革命的历史传统，更理直气壮，如孙中山宣称："革命之名词，创于孔子，中国历史，汤武以后，革命之事实，已数见不鲜矣！"[32]重构历史上的革命，也是出于实际需要，将"造反"称为"革命"，意味着与民众打成一片，因此其本身是"唤起民众"的最雄辩的修辞，而诉诸于孔子或汤武那个"宏伟叙述"(master narrative)，是唤醒民族记忆并使之升华的最佳再现方式。所谓"民族记忆"，像其他文化产品一样，似乎不存在先验的神性。与其说是一种文化心理的积淀，不如说是特定历史条件的产物。其文本再现与书写主体所属的阶级利

益、文化机制密切相连。

最初、最出色的构筑现代—传统革命"迷思"的文本之一，是1900年《清议报》上刊载的无涯生《中国历代革命说略》一文。开首一段：

> 噫嘻乎悠哉！自有书契至于今，开国之早，文明之发达，未有若我中国者也！缤纷交错，郁郁都都，以有二十四朝，以有四千余载。其间革命之运，或进或退，与黄种盛衰伸绌，有大关系，而与今日改革时机，尤有相为影响者。豪杰有志之士，观感于历史之情，抚摩其古初先民之遗体，凭吊欷歔于四百余州神灵雄壮之山川，激动其独立之志，飞扬其自由之旗，为黄种吐其郁于历代独夫民贼之积气，破其厄于累朝因循苟且之陋风，欲国民一进而为世界上最雄强、最文明之种。英雄哉，当如是也！[33]

冯自由在《革命逸史》中谈到此文出笼的背景："及康[有为]离日赴加拿大，梁[启超]与欧榘甲等渐与总理(指孙中山)、杨衢云、陈少白等相往还，意气日盛，因而高唱自由平等学说。……欧榘甲亦有一文，阐扬汤武革命，语极动听。"[34]此文在叙述上古史，从盘古开天辟地到黄帝称雄于中原，从尧舜到汤武，在缅怀先民伟迹时，也在物色合适的革命模特儿，尽管叙述中甚至有自相矛盾之处。但作者终于宣称"神汤"为"开天辟地之大革命家"，以及孔子删定《诗》、《书》而"有致太平启文明之心"。这就和孙中山的有关孔子和汤武作为革命历史起源的说法相呼应了。

四、“诗界革命”的现代性：梁启超与德富苏峰

1899 年 12 月，梁启超首唱“诗界革命”，完全是一种“因诗必来兴”(inspiration)。他当时受康有为的派遣，离开日本赴夏威夷，为保皇事业筹款。如他在当天的日记(《汗漫录》，后改为《夏威夷游记》)里纪录的，在途中，面对浩渺无垠的太平洋，诗兴突发。不仅作了不少诗，忽然深感中国的旧诗传统缺乏生气和创造力，于是慨叹：“诗之境界，被千余年来鹦鹉名士占尽”，遂豪言：“故今日不作诗则已，若作诗，必为诗界之哥仑布、马赛郎然后可。”该文最后宣称：“要之，支那非有诗界革命，则诗运殆将绝。”[35]

关于“诗界革命”，文学史家已经作了不少研究和评价。如果把这一口号及其相伴随的新诗运动与民族主义兴起及叙述模式的形成相联系，可打开另一些有兴味的话题。在传统的汤武革命话语的思想背景里，在当时革命派重构革命历史的具体情景中，“诗界革命”的提出和展开，带有强烈的异质性和挑战性。这个“新名词”也得之于日本人的翻译。梁氏于戊戌变法流产之后流亡日本，不久便发现，“明治维新”与“明治革命”是同义语。他说：“日人今语及庆应明治之交无不指为革命时代，语及尊王讨幕废藩置县诸举动无不指为革命事业，语及藤田东湖、吉田松阴、西乡南洲诸先辈，无不指为革命人物。”[36]他也发现日人将英语 revolution 译成“革命”，其意义不限于政治方面，也指“群治中一切万事万物莫不有”的“淘汰”或“变革”。“诗界革命”一语多半出于梁氏自创，从日人使用“思想革命”、“宗教革命”等语化出。将“革命”与“诗界”相搭配，已包含新的语法结构，在中国传统“革命”的语境之外另辟新大陆，和改朝换代、暴力以及天命等观念无关。这个“革命”指一般意义的变革，毋宁说却含有进化色彩的历史命令。如果说在本世

纪里革命意识形态几乎主宰了中国社会和中国人的日常生活，梁启超首先引进的这个“革命”观念构成了现代动力。

“诗界革命”的提出，也意味着梁启超个人思想历程和历史使命的重要转折。具象征意义的是这一口号产生的特定时空，正如他当时所作的《二十世纪太平洋歌》：“乃是新旧二世纪之界线，东西两半球之中央。不自我先不我后，置身世界第一关键之津梁。”[37]在这样的历史时刻，他的诗兴突发，不仅仅关乎“诗运”。他后来把自己当初提出的“诗界革命”形容为“狂论”。[38]这个“狂”，指一种异常的精神形态，合乎儒家“狂者进取”的伦理性；这也反映在他当时的另一诗《举国皆我敌》中，所谓“渺躯独立世界上，挑战四万万群盲”。[39]具体地说，他是向民众“积千年旧脑之习惯”挑战，而在这样特定的历史时空里，他的“革命”决心含有天降斯任、舍我其谁的悲壮意味。

如他所阐述的，“诗界革命”应当兼有“三长”（即三要素）：“新语句、新意境和旧风格。”新语句是指“自由”、“平权”、“团体”等，主要是从日语借来的新名词。换言之，诗界革命的任务是给中国输入“欧洲真精神真思想”。要改变“积千年旧脑之习惯”，虽不能从生理上“改易脑质”，但能通过输入新名词，给“旧脑”的记忆体“消磁”。因此从革命话语的层面上说，梁启超的“诗界革命”隐含着对汤武革命之类的革命记忆的疏离甚至拒斥。

揆之当日的情势，“诗界革命”的提出，在《中国历代革命说略》一文发表后不久。据冯自由说，此时康有为觉得梁、欧与孙中山等交往过密，于是将他们分别调离日本，《清议报》由较保守的麦孟华执编，欧氏此文结果也没有续完。[40]学者们认为梁启超在1899至1903年的言论促进了反满革命思潮，梁氏自己后来也不讳言。但有一点须加以辨证：梁启超毕竟不同于欧榘甲。这数年里，“铁血”、“破坏”等字眼不时出现在他的文章里，而且他的“自由”、“排满”之论遭到康有为的痛斥，但我们看他的文章使用“革命”一语

时，在政治革命和非政治革命之间隐然有一分界，可以说他是有意无意地避免将“革命”和那个反满政治革命直接联系在一起。[41]因此“诗界革命”似乎在中国传统的革命话语之外展示出广阔的风景，用梁的比喻，像哥仑布开辟新大陆，但实际上他也好像在走钢丝。

“诗界革命”的历史内涵远较我们今日的认识来得复杂。应当警惕我们的历史描述在“革命”和“改良”这一对概念的两极之间摆动时，“历史”有可能被简化，或在后射的诠释中变形。在梁氏提出“诗界革命”时，他的思想处于一种混沌状态中。且不说他与孙党关系暧昧，从他直至三年后才明确界定“诗界革命”的“变革”真义来看，这“革命”的意义是含混不清的，活跃着多种欲望——其中包含着暴力。就在这篇宣言“诗界革命”的日记中，将近结尾时又出现了“革命军”的提法，甚为费解。他说：“要之支那非有诗界革命，则诗运殆将绝。虽然，诗运无绝之时也。今日者革命之机渐熟，而哥仑布、玛赛郎之出世必不远矣。上所举者，皆其革命军月晕础润之征也，夫诗又其小焉者也。”[42]“革命之机”指什么？“革命军”指什么？与“诗界革命”是什么关系？梁氏闪烁其词。但显然所谓“诗又其小焉者”，那么“革命军”就另有所指，指向一个更大的空间。

当时的实际情况是，唐才常、林圭等刚离日本返国，准备组织“勤王军”策谋光绪皇帝复辟。参加欢送会的，除了保皇派，据说还有孙中山、陈少白等革命分子。[43]这里“革命军”的出处还需考究，我在以前的文章里，认为“革命军月晕础润”之语是指唐、林的“勤王军”，但没有提供确证。最近偶然翻阅黄濬的《花随人圣盦摭忆》，书中引述《石遗先生年谱》：“唐才常，……戊戌政变后，实行革命，义和团起，富有票偏长江上下……”等语，[44]使我的假设有了部分的着落，至少这段话所表达的，在《年谱》作者看来，唐的“勤王”就是“实行革命”。由此引发的进一步推断或更有兴味：如果“勤

王”意味着“革命”，那么“诗界革命”所可能蕴含的暴力因素，也是以日本明治维新为模式，与孙中山“驱逐鞑虏”的暴力革命仍有性质上的区别。

如果说王韬的《重订法国史略》还保留了明治时代“革命”意义的多重性，简单地说，兼含如霍布斯鲍姆(E. J. Hobsbawm)所谓的世界“双轮革命”——法国革命与英国革命——的两种模式，那么同样在转译日语“革命”的时候，孙中山基本上取的是法国模式，而梁启超取的是英国模式。由于他们的误读，“革命”与日本的语境脱钩，各适其需。这也说明“革命”的跨语言实践的特殊性，它不涉及忠实原作与否的问题，而直接卷入话语叙述和权力竞争，翻译者从中获得更大的自由，在汉语语境里构筑新的主体。

“诗界革命”蕴含和平改良的理想，如我前一文论及，多半受益于当时日本的思想界巨子德富苏峰(1863—1957)。对两者思想上的密切关系，[45]拿“诗界革命”来说，梁氏提出的“三长”跟苏峰在《新日本の诗人》中阐述的诗歌的“语言、格律、观念”三“要素”有直接对应关系。[46]这里再提出一个假设：如果说“诗界革命”标志着梁氏规避政治革命而借以启动思想革命，那就不得不溯源于苏峰。苏峰在1885年先后发表《自由、道德及儒教主义》和《第十九世纪日本的青年及其教育》两文，提出不仅要进行“维新第一革命”即政治革命，更需进行“思想世界第二革命”。针对当时日本教育的种种弊病，他提倡这“维新第二革命”，目的是从“精神文明”的根底处导入西方思想。[47]对梁启超来说，中国尚不具备像日本那样的政治革命的条件，因此在否定暴力政治革命的前提下，首先进行思想革命。

有趣的是，在《汗漫录》中热情赞颂：“德富氏为日本三大新闻主笔之一，其文雄放隽快，善以欧西文思入日本文，实为文界开一别生面者，余甚爱之。中国若有文界革命，当亦不可起点于是也。”苏峰是明治时代一流的政论家、历史学家。他文采斐然，富于诗人

气质，尤其是《インスピ－レーション》（Inspiration，意为“灵感”）一文，被视为明治时代浪漫主义文学运动的重要文献。梁氏对于苏峰歆慕甚至，虽然他的《烟士披里纯》的再生产颇为拙劣，毕竟缺少苏峰的灵气。[48]他将“文界革命”的桂冠赐于苏峰，自创“诗界革命”，颇自许为诗界“开一别生面者”的哥仑布。这样看来，梁氏似不甘心生活在苏峰的阴影之中，而欲与之上下颉颃也。

五、“诗世界之哥仑布”：黄遵宪与丘逢甲

“诗界革命”含有思想革命的性质，它指向“二十世纪”，指向一片有待开发的精神的“新大陆”。这一比喻也指国民灵魂，仿佛是一片空白的记忆体，只待“诗界革命”带来“欧洲真思想真精神”，便光明灿烂。这在很大程度上暴露了梁启超的天真。

“诗界革命”与政治“革命”的边界很难划清，两者若即若离，相激相生。它和那个正在成形的“汤武革命”式的历史重构产生张力，自身却不能与暴力完全割断。不管这“革命军”是实指还是虚指，是有所本还是出于杜撰，它后来不胫而走，邹容以此作书名，造成轰动效应，有力促进了反满革命宣传。即使在改良派内部，其时有林辂存赠潘飞声一诗：“廿纪龙螭战斗纷，亚东莽莽起风云。山人独立观天演，诗界新编革命军。”[49]这“革命军”是一个比喻，标志着文学的战斗性。

“诗界革命”在提出之后的数年内，可以说开了现代文学运动的先声。[50]以《清议报》和《新民丛报》的诗歌专栏为阵地，发表了数千首诗作。虽然作者庞杂，直接表现激进革命和新思想的作品尚在少数，已经体现了“新语句”与“旧风格”之间裂变的时代性。在此期间，梁启超不断鼓吹这一口号，大约也颇为得意于“骚坛近来哥仑坡，创为新诗觅新地”之类的颂词。[51]诗界革命的推展有赖于

政治革命的热情，反过来也刺激了政治革命的高涨。最典型的例子是发表在《新民丛报》上蒋智由(1865—1929)《卢骚》一诗，热情歌颂法国大革命，就等于鼓动推翻清政府

尽管梁启超身在异域，而且"诗界革命"源自于日本的使用习惯，但一经转译，"诗界革命"话语便从日语的文化语境转换，直接面向、生效于本土语境。由于"革命"一词在言说过程中具有高度的表演性，往往极修辞之能事，蕴含着言者对于道德和真理的激情、对民族国家前途的展望。同时，"革命"话语最具公共性。不仅通过现代印刷媒体迅速流行于公共空间，而且诉诸于全体或有共同利益的社群。由于革命话语往往包含许诺、号召、命令等，所以能引起广泛的回应，也由此导致社会事件的连锁反应，而在语言再现方面显示共同分享的一系列与革命话语相关的观念，也就产生明显的互文性。

如在上引《汗漫录》中，梁启超一面号召诗人作"诗界革命"的哥仑布、马赛郎，一面声称"革命军月晕础润之征"，便含有双重的预言和期待：前者以诗人为对象，后者则诉诸于政治领域。林辂存的"诗界新编革命军"较典型地回应了梁氏的双重预言和期待。这里另举关于黄遵宪(1848—1905)和丘逢甲(1864—1912)之间互相争做诗界哥仑布的例子，说明"诗界革命"这一口号所产生的连锁事件与互文性。在"革命"语境形成过程中，这只是一个小插曲。

1900年冬，庚子事件后不久，丘逢甲访黄遵宪于人境庐，两人"抚时感事，迭相唱和"十余诗。丘氏曾热烈响应"诗界革命"："迩来诗界唱革命，谁果独尊吾未逢。流尽元黄笔头血，词海茫茫战群雄。"[52]这次拜访实际上有争作"诗王"之意。当时在新加坡居留的康有为得知此事，作诗批评他们在亡国灭种之际，还"各争诗雄，文人结习，别开蛮触"。[53]康氏似乎把文学和政治分得太死，他自己也何尝不是以诗自娱。其实黄、丘两人虽然是斗诗，字里行间却念念不忘君国和民族前途，政治性远胜于文学性。在丘为黄的《人境庐

诗草》题跋时，甘拜黄氏为"诗王"：

> 四卷以前为旧世界诗，四卷以后为新世界诗。茫茫诗海，手辟新洲，此诗世界之哥伦布也。变旧诗国为新诗国，惨淡经营，不酬其志不已，是为诗人中嘉富洱；合众旧诗国为一大新诗国，纵横捭阖，卒告成功，是为诗人中俾思麦，为哥伦布，伟矣！足以豪矣！而究非作者所自安。[34]

在早些时候，黄遵宪就自称为"新派诗"，《人境庐诗草》流传于晚清士大夫中间，由于题材反映世界风貌以及在语言上突破传统戒律，被认为是开拓诗的新意境的代表。因此丘逢甲承认黄是"诗世界之哥仑布"，也是当时的一种公论。其时黄在戊戌之后被罢官，养病人境庐，心情忧郁。逢甲意在安慰遵先，按照传统的伦理观，不能施展经国之才而为诗人，是一种不幸。但这里也表达了丘氏自己的困惑，对于诗与政治的功能孰优孰劣，似乎需要重新界定。他不怎么认真对待梁启超所强调的"新语句"这一标准，实际上他跟黄遵宪一样，更重视保持"旧风格"。这题跋中的后半部分，在诗人和政治家之间权衡轻重，却另有深意。"嘉富洱"、"俾思麦"等人名都出自《新民丛报》梁启超的文章，这些人或崇尚"民主"，或代表"专制"，各有独特的政治性格，并涉及具体的历史语境。但这里它们被转化为象征的意义，更重要的是运用这些指涉的修辞方式。

原先梁启超在提出"诗界革命"时，将哥仑布比作"诗王"，具有丰富的含义，很难纳入革命—改良的二元分析模式。哥仑布是个殖民者，他的发现新大陆，也受到激情和想象的驱使，因此把他比作诗王，似乎尊之为现代艺术新形式的创造者。另如梁氏又说："故今日不作诗则已，若作诗，必为诗界之哥仑布、玛赛郎然后可。犹欧洲之地力已尽，生产过度，不能不求新地于阿米利加及太平洋沿岸也。"据此"诗界革命"也隐含着对一种新的现代生产方式的呼

唤。[1]然而，当丘逢甲称黄遵宪"为诗人中嘉富洱"、"为诗人中俾思麦，为哥伦布"时，"诗界革命"的语境已被微妙地转换。虽然"哥伦布"仍在，却被置于"嘉富洱"、"俾思麦"之后，亦即更突出了"诗王"的政治性。丘氏这样的引证，可以说是在变弄"新知"，而且在他构筑的政治"擂台"上，将黄奉为"诗王"，这显然含有挑战性。

黄的见解显然棋高一着。在政治与文学趣味方面，黄与丘有着基本的区别。丘较倾向于排满革命，因此他热情欢呼"诗界革命"。黄遵宪给严复(1853—1921)信中说，文界"无革命而有维新"，[2]说明他对"诗界革命"的提法本身就有戒心。如他给邱炜萲(1873—1941)的信中说：

……少日喜为诗，谬有别创诗界之论，然才力薄弱，终不克自践其言。譬之西半球新国，弟不过独立风雪中清教徒之一人耳。若华盛顿、哲非逊、富兰克令，不能不属望于诸君子也。诗虽小道，然欧洲诗人，出其鼓吹文明之笔，竟有左右世界之力。仆老且病，无能为役矣，执事其有意乎。[3]

这段话常为文学史家引述，若从当日情势来看，此书可视作对于梁、丘的回应，措辞殊为简妙。所谓少时就有"别创诗界之论"，无异于声明自己对于革新"诗界"的发明权，且不提"诗界革命"，对"革命"的提法持保留态度，但这并不意味着他反对"诗界革命"。丘逢甲在题跋中言及哥仑布、嘉富洱等，看来他都不以为然，而另举华盛顿、哲非逊、富兰克令，比丘氏眼界宽得多，显出他对美国民主宪政政治更情有独钟。相形之下，丘氏只是拾人牙慧，毫无发明。而且黄对于丘的安慰，似乎也没领多大的情。所谓"欧洲诗人"云，他对诗人的地位，有某种现代的独立意识。这些话讲得伸缩有致，似乎很有气度，实际上有摆老资格的意思。

对于丘逢甲的来访，黄遵宪是看得很认真的，也充分理解丘的

争雄心态。他又致书于梁启超,说丘:"此君诗真天下健者。渠自负曰:二十世纪中,必有刻黄、丘合稿者。又曰:十年之后,与公代兴。论其才调,可达此境,应不诬也。"[68]且不论丘的自负和黄的期许是否恰当,他们二人之间可说是一种良性竞争,双方都很有君子之风。

从上面一些文本的互文性可看出,"诗界革命"的理论及其引起的反应,开辟了新的文学话语的沟通场域,对于民族"想象社群"的形成推波助澜。而这样的文学话语,处处呈现暧昧性,在文学场域里开展的革命话语,具有间接、隐寓、散发等美学特性,因此其"翻译"过程也更为复杂。如上述例子,其中文学与政治、革命与改良、个人与集体、新知与旧习,都纠葛在一起。历史的肌理、血脉和经络交织成一体,欲断还连,很难爬梳得一清二楚。

但我们可以看到其中的某些有趣的戏剧性。一面在《清议报》和《新民丛报》上,随着诗界革命的开展,正形成一个战斗气氛浓厚的公共、透明的文学空间。其中也不断出现康有为、黄遵宪、丘逢甲、邱炜萲等人的作品,同时梁启超在《新民丛报》连载《饮冰室诗话》,对他们的作品极力推崇。另一面康、黄、丘他们形成一个属于营垒内核的小圈子,在广东、海南岛和新加坡之间进行文学对话。他们所用的形式是题跋、书信、唱和、诗话等,夹杂着"私语"。同样他们的主观欲望、文化资本的表现必须通过外来输入的指涉而获得意义。其叙述模式更为细腻和婉转,却很难对那个公共性的文学场域起直接作用,或事实上成为其寄附而存在。在现代印刷技术催生的民族文学空间里,像这样富于传统色彩的文学话语将日渐萎缩。

六、梁启超:昙花一现的"革命"困惑

直至1902年,梁启超才愈益感到那个暴力革命思潮及其历史

幽灵的威胁。“革命”口号正在迅速传播并广为接受。梁启超不无焦虑地说:“一二年前,闻民权而骇者比比然也,及言革命者起,则不骇民权而骇革命矣。今日我国学界之思潮,大抵不骇革命者,千而得一焉;骇革命不骇民权者,百而得一焉……。”[59]他意识到,庚子事变后,清王朝形同一具政治僵尸,已经奄奄一息,“革命”的传播,都朝激进的方向跑。十一月间,他收到黄遵宪来信,说到朝野上下对“新名词”趋之若骛:“此半年中,中国四五十家之报,无一非助公之舌战,拾公之牙慧者。乃至新译之名词,杜撰之语言,大吏之奏折,试官之题目,亦剿袭而用之。”此信最后提到:“公所唱民权,或故示以加倍可骇之说,然使彼等唱民权者,得所借口。”点醒梁启超,他的激烈言论会反过来为革命派所利用,因此恳切规劝:“一言兴邦,一言丧邦,茫茫禹域,惟公是赖,求公加之意而已。”[60]

此时的梁启超陷入尴尬。那种骑虎难下的复杂心理较充分地体现在《释革》一文里。他所醉心宣传的“革命”本身指一种长程效应,而当时中国难以提供实践渐进革命的社会条件。另一方面当政治革命成为压倒性的议题时,他的软性“革命”不仅在客观上支持了反满革命思潮,而且有效地消解了民众原先对“造反”的恐惧心理。更为吊诡的是,此时梁氏既痛恨那个激进的“革命”口号,同时仍然迷信自己的渐进“革命”,不仅不愿放弃,还提出“小说界革命”,办《新小说》杂志,通过通俗传媒直接向民众启蒙新知。他似乎坚持在“变革”的意义上继续传播“革命”,且寄希望于长程的启蒙运动,用心良苦。当他意识到他已经陷人自己制造的“革命”的语言铁笼里,开始怀疑使用“革命”一词的合理性,他甚至认为日本人用“革命”来翻译“revolution”根本就不确当,试图提出改用“变革”一词。实际上他深刻认识到“革命”这一词语所蕴藏的民族历史记忆和文化心理习惯。因此他在该文中大力攻击的是与“革命”相连的传统意识。他说:

Revolution 者，若转轮然，从根柢处掀翻之，而别造一新世界，如法国一千七百八十九年之 Revolution 是也。日本人译之曰“革命”，“革命”二字，非确译也。“革命”之名词，始见于中国者，其在《易》曰“汤武革命，顺乎天而应乎人”，其在《书》曰“革殷受命”。皆指王朝易姓而言，是不足以当 Revolution 之意也。……今以革命译 Revolution，遂使天下士君子拘墟于字面，以为谈及此义，则必与现在王朝一人一姓为敌，因避之若将挽己，而彼凭权势者，亦将曰“是不利于我也”，相与窒遏之、摧锄之，使一国不能顺应于世界大势以自存。若是者，皆名不正、言不顺之为害也。[61]

梁启超把西方的革命归结为“以仁易暴”，而中国传统的革命则是“以暴易暴”。他说：“近今泰西文明思想上所谓以仁易暴之 Revolution，与中国前古野蛮争阋界所谓以暴易暴之革命，遂变为同一名词，深入人人之脑中而不可拔。”他认为，大家都局限在“汤武革命”的传统语境里，都陷入死胡同，不能顺应世界潮流。如果按照他所说的革命真义，朝野上下就应当心平气和，合力进行渐进的社会革命。在这里梁氏的说法含有悖论：他竭力说明真正的革命并非与“一人一姓为敌”，却恰恰蕴含了他要保全清政权而实行宪政的基本前提。另外，既然世界意义的“革命”包括法国革命，那么也就包括用暴力推翻清王朝的政治革命。如章太炎等人主张的，首先推翻清朝，实行共和，“则所革者政治之命耳，而社会之命，未始不随之而革也”。[62]

所谓“以仁易暴”和“以暴易暴”，他试图以此划清中西革命的区别。梁说，泰西的革命，如英国 1688 年、美国 1775 年、法国 1789 年的革命，“必一变其群治之情状，而使幡然有以异于昔日”，“其经过此时代者，皆仅各一次而已”。也就是说，这样的革命意味着从政治到社会生活和观念的整体的变革，而中国过去的革命仅

仅是改朝换代，没有带来实质上的变革。由此他痛斥中国传统意义上的革命：

> 中国数千年来，革者不啻百数十姓，而问两汉群治有以异于秦？六朝群治有以异于汉？三唐群治有以异于六朝？宋明群治有以异于唐？本朝群治有以异于宋明否也？若此只能谓之数十盗贼之争夺，不能谓之一国国民之变革，昭昭然矣！……吾中国前此所谓革命者，一二竖子授受于上，百十狐兔冲突于下，而遂足以冒此文明崇贵高尚之美名也。故妄以革命译此义，而使天下读者认仁为暴，认群为独，认公为私，则其言非徒误中国，而污辱此名词亦甚矣。[63]

如此痛詈"盗贼"、"竖子"、"狐兔"，当然很情绪化，事实上骂的是革命派。当梁氏如此乘兴发挥其雄辩术之时，却在革命话语中包含一种倾向，而模糊了一个重要的——从其后来的发展和影响来看——界限："革命"不限指过去汤武式的开国之君，亦包括所有以前称为"盗贼"的叛乱，或后来所称的"农民起义"。

自从十九世纪末"革命"话语进入世界语境以来，改良派内部对于这一话语几经转折。王韬、章炳麟、康有为将泰西革命的"暴民"视作洪水猛兽，而像蒋智由的《卢骚》一诗盛赞法国革命，其"暴民"已被法定化。在梁启超《释革》一文里，泰西革命"文明崇贵高尚之美名"已不可动摇。因此当他把"革命"扩展到中国历代的"盗贼"，尽管是以一种否定的论争方式出现，却说明在他的思想深层里，暴力已成为"革命"的必然要素。这同他以前试图把"革命"称作"变革"的说法相比，意味着一种退步，其实际效果却对"革命"意识形态的进一步推展起了作用。或者也可以说，一系列有关"革命"争论的结果，暴力革命的思想进一步形成，而这些争论也左右了梁氏的思路，使他的"革命"话语变得愈益狭窄。

这期间另一方面，反满革命营垒中同样在积极拓展"革命"话语，将中西历史之间，汤武式的帝王与"盗贼"之间打通，以最大限度调动历史文化的"革命"资源。1902年初宫崎滔天在日本《二六新报》连载《三十三年之梦》，同年八月单行本问世。次年章士钊（1881—1973，笔名黄中黄）节译此书，题名为《孙逸仙》，在中国出版。[64]清末知识分子原把孙中山视作"草寇"或"汪洋大盗"，经宫崎此书的介绍和宣传，孙氏形象殊有改观。章太炎为《孙逸仙》题词曰："索虏昌狂泯禹绩，有赤帝子断其嗌。掩迹郑洪为民辟，四百兆人视此册。"[65]诗中刘邦、郑成功和洪秀全——不论是王是贼——都成为革命传统的代表人物。

章士钊为《孙逸仙》作序，开首便说："孙逸仙者，近今谈革命者之初祖，实行革命者之北辰。此有耳目者所同认。"[66]这样的书，梁启超不会不看到，不会不感到刺激。这一背景里，1904年梁又发表《中国历史上革命之研究》。书中列出七点，详论中西革命之异同，如开头一段话说的："近数年来中国之言论，复杂不可殚数，若革命论者，可谓其最有力之一种也已矣。"此文显然针对革命党，即文中所说的"党魁"、"枭雄"之类。此文也成为引发次年革命、改良两派关于"革命"大争论的导火线之一。

与前面《释革》相比，梁氏不再谈"革命"的翻译是否确切的问题，而比较实际地将"革命"作了所谓"广义"和"狭义"的区分：

> 革命之义有广狭。其最广义，则社会上一切无形有形之事物所生之大变动者皆是也。其次广义，则政治上之异动与前此划然成一新时代者，无论以平和得之以铁血得之皆是也。其狭义则专以武力向于中央政府者是也。吾中国数千年来，惟有狭义的革命。今之持极端革命论者，惟醉心狭义的革命。故吾今所研究，亦在此狭义的革命。[67]

且不论他对中西革命异同的具体论证，他的这番研究的结果，似乎就是将中国历史上的暴力政治事件，无论是上层社会成功的革命，或下层社会不成功的革命，在追述为一部中国数千年的"革命史"。他不再纠缠于"汤武革命"及上古革命神话，而从"秦末革命"数起，把刘邦、项羽、陈胜、吴广一直到"最近洪、杨之役"，都包括进去，点了百数十个"豪杰"、"党魁"、"枭雄"等。就这样他一面指出中国数千年"革命"相寻无已，给国家人民带来巨量祸害，所谓"中国革命时日之长，真有令人失惊者"。革命"影响于社会之进步者最酷且烈"，另一面却赐以一顶顶"革命家"、"革命军"的冠冕。

经过这番"广义"和"狭义"革命的区分和折衷，遂使中国现代革命话语具有世界性与现代性。由于广义的革命的引入与接受，世界革命成为中国革命的标尺和资源，中国也就不可逆转地进入世界革命洪流。同时中国传统的革命理论获得"狭义"上的承认，梁氏的妥协也有其客观性：既然"革命"一词生长于中土，就难以拒绝其历史遗产。但这种客观的考量，在当时具体情境里，却受一种强烈主观的革命恐惧心理的支配，支付出高昂的代价。他过于迷信自己的辩才和文字的魔力，身陷语言的牢笼而不知自拔。他的"新历史"观构筑了"广义"、"狭义"的二元思维框架，为了证明"广义"革命的正确，将那个"狭义"革命推向极端，使"革命"的定义更模糊，也更有弹性，更有诱惑力，使之在现代中国坚不可拔。如果说"汤武革命"所谓"顺天应人"的说法还含有儒家的人文典律，那么梁启超如此追述中国数千年的"革命史"，则失去了这种典律，甚至给任何暴力行为都施以"革命"的点金术。出于对中国革命历史的厌恶和恐惧，却反过来唤醒了黑暗的民族记忆，作了"革命"暴力的义务推销员。

其实在革命派那里，对于革命的历史重构因人而异，也有不同的版本。虽然孙中山最初依靠民间秘密会党的势力，但在革命成功后，却不愿断然承认会党的革命性，这是"汤武革命"论的某种

资产阶级的翻版。在中国的现代境遇中看待所谓的改良派和革命派的历史行为，不应当将他们一刀切。尤其在世纪初革命意识形态的形成，是他们共同推波助澜的结果。具有讽刺意义的莫过于梁启超。从《释革》到《中国历史上革命之研究》，表明他对“革命”词义使用的困惑只是昙花一现，他不得不继续“革命”，通过宣传“革命”真理获得革命话语的霸权，尽管他终于成为革命的输家。

当“革命”在与国际接轨时，愈益展示出其魔力，短暂的困惑给巨浪般的欲望和诱惑淹没。邹容的《革命军》也体现了这种吊诡。邹氏将《新民丛报》上梁的激进言论融汇贯通，而表达得更为热狂。他对“革命”之义的似是而非也表现了瞬间的困惑。在历数自秦以来“盗奸雄觊觎神器者，史不绝书”时，不禁惊叹：“呜呼！革命！杀人放火者出于是也！呜呼！革命！自由平等亦出于是也！”[68]而书中一面强调要“文明之革命”而不要“野蛮之革命”，一面声称“革命必剖清人种”。整个《革命军》由一种迷狂的语言写成，象征一种迷狂的精神形态，此书也确实唤起了大众的革命迷狂。

七、未消逝的尾声

梁启超在研究中国历史上“狭义”的革命时，似乎表现了一场文字的迷梦，然而到 1927 年，当毛泽东发动“湖南农民运动”，这迷梦却成为现实。毛的定义：“革命是暴动，是一个阶级推翻一个阶级的暴烈的行动”，[69]虽然与梁的态度正相反对，但称之为“革命”则并无两样。梁痛斥中国历史上的野蛮革命，所谓“影响于社会进化者最酷且烈”，背后以他的“新历史”观为支柱。毛泽东的“革命”论也纳入某种世界主义，即在马克思主义的“阶级斗争”理论指导下，含有“劳动创造世界”、阶级斗争推动历史前进的前设。有一点和梁启超不同的是，毛泽东给刘邦、项羽和陈胜、吴广之间划分成

你死我活的敌对阶级，和传统的"汤武革命"理论决裂，并非拒绝其暴力颠覆的方式，而拒绝了由奴人主、化乱为治的传统的转换方式。其结果产生一种奇特的史无前例的革命话语，即使在共和国成立后的长时期里，通过知识体系及其主体的重新建构，完成了所谓"农民革命"创造中国历史的神话。

"农民"成为某种纯洁的象征，并未带来心灵的牧歌，却始终带有一种受虐者的压抑与叛逆心理。纯洁是"继续革命"的目标，且必须通过反抗得以实现。其所向往的乌托邦世界图像包含着对既成的世界秩序的反抗，也意味着从世界主义撤退。当反抗的革命精神缺乏外部条件所提供的宣泄渠道，终于演变为"文化大革命"的"灵魂深处爆发革命"：以自身作为革命对象，借以释放久遭压抑的叛逆性，证明自身革命主体存在的法定性。当马克思主义被归结为一句话——"造反有理"时，马克思主义亦被"区域化"，有关"造反"的历史记忆——恐惧、绝望和挣扎——弥漫、窒熄于现代性的时光隧道中、在革命话语的精致之茧中。

1997 年 7 月 1 日初稿
1998 年 9 月 12 日改于剑桥

注释

①、⑰ 见本书第一篇。

② 陈锡祺编《孙中山在港澳与海外活动史迹》(广州：中山大学出版社，1986)，页 40—41。

③、㉗、㉜ 孙文《革命运动概要》，见《"中华民国"开国五十年文献》(台北：中央文物供应社，1963)，第 1 编，第 9 册；页 203；页 195。

④ 《周易正义》，卷 5(脉望仙馆刊本，1887)，13a。

⑤ 本文所说的"想象社群"来自于 Benedict Anderson 的"imagined communities"这一概念，简单地说，意谓现代民族主义的兴起，跟印刷工业资本的发展密切相连。在中国情景中，如 1872 年上海《申报》的发刊词《本馆告白》

曰："夫天下至广也，其事亦至繁也，而其人又散处，不能相见也，夫谁能广览而周知哉。自新闻纸出，而凡可传之事，无不遍传于天下矣；自新闻纸出，而世之览者亦皆不出户庭而知下矣。岂不善者。"颇能传达此间消息。报纸作为一种现代传媒和技术，使"散处"各地的人们，由于共同的语言、习俗、历史等纽带，生活在某种民族的"想象社群"的空间里。参 *Imagined Communities* (London, New York: Verso, 1991), pp. 1—7。

⑥ 小岛祐马《中国の革命思想》（东京：筑摩书房，1967）；竹内好、野村浩一编《中国 I·革命と传统》（东京：筑摩书房，1967）。

⑦ Joseph R. Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (Berkeley: University of California Press, 1968), p. 119.

⑧ Wolfgang Franks, *A Century of Chinese Revolution, 1851—1949* (New York: Harper Torchbooks, 1970), p. 1.

⑨ Lydia Liu, *Translingual Practice* (Stanford: Stanford University Press, 1995), p. 26.

⑩ Edward W. Said, "Traveling Theory," in *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 226—247.

⑪、㊳ 《革命军》，见周永林编《邹容文集》（重庆出版社，1983），页 41；页 42—43。

⑫ 《周立波文集》（上海：文艺出版社，1981），第一卷，页 43。

⑬、⑯、㉒、㉓、㉔ 王韬《重订法国志略》（上海：淞隐庐，1890），《凡例》，1a；卷 6/27a，卷 7/1ab；卷 16/1a；卷 5/33ab；卷 7/3b。

⑭ Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang T'ao and Reform in Late Ch'ing China* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), pp. 121—127.

⑮、⑱、㉕ 冈村监辅《万国史记》成书于 1878 年，原刊于日本，本文据光绪庚子（1900）中文重刻本（华国堂藏本），卷 11/6b—9a；卷 19/9a；卷11/10a。

⑲ 转引自黄福庆《清末留日学生》（台北中央研究院近代史研究所，专刊 34，1975），页 157。案：上海图书馆藏申报馆仿聚珍版印《万国史记》，20 册，不著刊刻年份。张仲礼主编《近代上海城市研究》（上海人民出版社，1990）谓此申报馆本刊于 1879 年，当是与该书在日本的刊刻年份相混，恐不确。见页 1036。

⑳ 德菱公主《清宫二年记》，陈贻先、陈冷汰译（上海：商务印书馆，1931），页9。

㉑ 王韬《漫游随录·扶桑游记》（长沙：湖南人民出版社，1982），页248。

㉖ Yuen Ren Chao, *Language and Symbolic System* (New York: Cambridge University Press, 1968), p. 149

㉘ 陈锡祺主编《孙中山年谱长编》（北京：中华书局，1991），页102。

㉙ 同上。

㉚ Sun Yat-sen, *Kidnapped in London* (London: Bristol, 1897), p. 13.

㉛ 宫崎滔天《三十三年之梦》，佚名初译，林启彦改译（香港：三联书店，1981），页122—124。

㉝ 《中国历代革命说略》，见《清议报》（台北：成文出版社影印本，1967），第31册，1899年9月，页1993—1998。

㉞、㊵ 《革命逸史》初集（上海：商务印书馆，1947），页63—64。

㉟、㊷ 《汗漫录》，见《清议报》，第35册，1900年2月，页2280—2283；同前册，页2283；册36，1900年。

㊱、㊶、㊸ 《释革》，《新民丛报》，第22号，1902年11月。

㊲ 梁启超《二十世纪太平洋歌》，《新民丛报》，第1号，1902年1月。

㊳ 梁启超《赠别郑秋蕃兼谢惠画》，《清议报》，第84册。

㊴ 《举国皆我敌》，见《饮冰室文集》之四十五（下）（上海：中华书局，1947），页16—17。

㊶ 参本书第八篇。

㊸ 见近藤秀树编《宫崎滔天书信与年谱》，陈鹏仁译（台北：台湾商务印书馆，1982），页95。

㊹ 黄濬《花随人圣盦摭忆》（台湾：文海出版社，1988），见《补编》，页113。案：这里称唐才常在戊戌后"实行革命"，当指他组织"自立军"助光绪帝复辟事。这在当时是很特别的说法。检《石遗先生年谱》，此语在卷四。《年谱》先由陈衍之子陈声暨编纂，止于1908年3月，其时谱主53岁。此后由王真继续编写。关于唐才常的话出现在光绪廿六年（1900）。行文之间也叙及"二弟声渐"死于北方义和拳"乱中"，那么关于唐的"实行革命"等语，应当是陈声暨的说法，但按照他在年谱之前说"因并平日所闻于过庭者，纂组之"等语，这样的说法也有可能出自陈石遗。这"革命"的意义，似乎已经把唐的组

织暴动看做孙中山会党一流，与1911年谱中王真称"武昌革命"，也与梁启超的"革命军"之意，都有某种区别。见沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第二十八辑（台湾：文海出版社）。

㊺ 近年学者对德富苏峰与梁启超的研究，创获颇丰者，有夏晓虹《觉世与传世——梁启超的文学道路》（上海人民出版社，1991），页250—271；《追寻历史的踪迹：关西篇》，《读书》，1993年，第4期，页138—143；周佳荣《梁启超与日本明治思潮》，《清华大学学报》，1992年第2期，页71－72。

㊻ 见《日本现代文学全集》，伊藤整编《德富苏峰集》（东京：讲谈社，1969），页298。

㊼ 参花立三郎《德富苏峰と大江义塾》，东京，ぺりかん社，1982，页128—129。

㊽ 苏峰原文见《国民之友》，第2卷，第22号，1888年2月。关于此文与明治浪漫主义文学的关系，参笹渊友一《浪漫主义文学的诞生》（东京：明治书院，1958），页557—558。梁启超《烟士披里纯》，见《清议报》，第99册，1901年11月。关于秦力山指斥梁氏抄袭此文之公案，见冯自由《日人德富苏峰与梁启超》，《革命逸史》（台北：商务印书馆，1969），第4集，页269—271。

㊾ 见潘飞声《在山泉诗话》，卷2。

㊿ 关于"诗界革命"在《清议报》和《新民丛报》上开展的情况，参本书第七篇。

51 《清议报》，第51册。

52 丘逢甲《岭云海日楼诗钞》，卷8。

53 《闻丘仙根工部归里，与黄公度京卿各争诗雄。文人结习，别开蛮触。以诗问讯，且调之》，《康南海先生诗集》（台北：文海出版社，1974），卷5，页45—46。

54、56、57、58 钱仲联《人境庐诗草笺注》（上海古籍出版社，1981），页1088；页1245；页1249—1250；页1244。

55 此据唐小兵在美国亚洲年会（AAS，1998）上的论文报告，题为"Poetic Revolution", Colonization, and the Question of Form at the Beginning of Modern Chinese Literature。

59 《敬告我同业诸君》，《新民丛报》，第17号，1902年10月。

60 《水苍雁红馆主人来简》，《新民丛报》，第24号，1902年12月。

⑫ 章炳麟、邹容等《驳革命驳议》,见《革命军》,页 78。

⑭ 黄中黄《孙逸仙》一书,1962 年台湾文星书店翻印,封面题为《大革命家孙逸仙》。朱浤源《同盟会的革命理论》引之不疑(台北中央研究院近代史研究所,集刊 50,1985),页 27—28。林启彦改译、注释《三十三年之梦》说:"章士钊原译名为《孙逸仙》,文星书店把它改成《大革命家孙中山》。"见该书,页 165。按:此引书名误书。笔者见文星书店 1962 年翻印版,果然题为《大革命家孙逸仙》,此封面显非翻印原本者。然未见原册,姑存疑。

⑮、⑯ 《大革命家孙逸仙》,页 1;题词。

⑰ 《新民丛报》,第 46—48 合号,1904 年 2 月。

⑲ 《湖南农民运动考察报告》,《毛泽东选集》,北京,人民出版社,1969,页 17。

(原刊《学人》2000 年第 15 期)

（三）孙中山与现代中国“革命”话语关系考释

一、“知人论世”：历史的记忆与忘却

关于“起源”之类的历史追溯常常和记忆的复杂机能纠缠在一起，而历史叙述也常常像记忆一样，其真实性不总是可靠的。在现代中国革命这部伟大叙事诗里，孙中山（1866—1925）无疑是要角之一。他的革命思想的起源是有关现代中国兴起的集体记忆的主要寓言之一。他不仅是叙述历史者，也为历史叙述所关注。

西方学者常常把孙中山视作中国革命之源，如史扶邻（Harold Z. Schiffrin）《孙中山与中国革命的起源》（*Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*）一书，乃较典型者。这一标题中“origins”的复数使用，似乎把中国革命看作不止有一个源头。然而这样的暧昧性，在台湾地区的史学家那里，是被有意无意地排除的：这表现在对孙中山作为民国“国父”那种“单亲”的追认中。形成有趣映照的是，在浩如瀚海的有关“国父”的传记、年谱及研究著作中，孙中山自己关于“革命之源起”的说法含糊不清，但史家们在这个问题上却显出高度的一致性，然而仔细考察，就会发现其中被压抑的声音。

关于中国革命起源的故事，在另一情境——中国大陆，则产生

另一面中国现代性的镜子。在那里，革命的诞生同更为神秘的“红太阳”的比喻相联系。这种带有自然法则的原始想象，似乎远较“国父”来得生动，更富于某种世界性的隐喻，然而终于给“革命”史学家带来的却是：当他们难于在革命与神圣、自然与文明之间作出理性的判断时，却往往为他们自己所不断营构的叙述仪式所困惑。

历史的忘却不仅由于政治上、文化上的原因。如安德生(Benedict Anderson)在《想象的社群》一书中说，历史想象往往依赖于记忆与忘却。记忆的本身被呈现为“真实”，却常常出错。所谓“民族”是近代想象的产物。十八世纪末至十九世纪初，在新旧大陆发生一系列民族革命运动，历史以其特殊方式编织情节时，充满新与旧、记忆与忘却的吊诡。法国革命在1793年废除旧历法而宣告共和国新纪元的诞生，这一旧大陆上产生的新时代意识，催生世界革命风起云涌，造成不可逆转的历史洪流。其实它不一定那么“新”，此前在1776年，新大陆上已发生美国独立宣言，然而这一崭新的民族革命事件却被历史忘却，在世界革命的谱系里隐而不显。[1]

关于孙中山的革命源起，根据冯自由(1881—1958)那条广为引征的记载，孙氏最初自称为“革命党”时，勾起了更为远古的民族历史的记忆，也即“汤武革命”。虽然我们谁也不会否认，中国的民族主义兴起是现代的产物，是世界革命风潮的一环，但在具体的中国“语境”里，孙中山的这一翻动其革命新页的历史想象，在记忆上则隐含某种旧传统的回归。如果对这一记忆的新旧关系作仔细考察，将重新书写有关他那部分中国革命起源的故事。

在我探究本世纪初中国革命意识形态形成之谜的过程中，对于孙中山必然会成为我的叙事的要角这一点，最初缺乏充分的估计。当孙中山的革命舞台在我面前渐渐生动地展开，并使我愈觉这一叙述的重要性时，我却踌躇再三。一方面，在一头扎入那些繁复而单调的历史记载时，犹如一头雾水，味同嚼蜡，因而时时中辍

了这一探究；另一方面，如唐吉诃德挑战风车时那般，一个较有血肉的早期的孙中山在历史想象中浮现时，我却怀疑我的记忆的真实，甚至怀疑在力图消除“革命”迷雾的过程中，是否也陷入了历史的记忆与忘却的吊诡？

不断在我耳畔回响的是：“孙中山的革命思想究竟起于何时以及如何而产生，这是今天学术界还没有很好地解决的问题。”[②]这是陈锡祺先生在五十年代提的问题，在近年孙中山研究新潮中涌现的有关中山早期思想的研究成果似乎说明，这些问题仍然成为研究的基本动力，虽然是否“很好地解决”了问题，另当别论。本文也试图解答这样的问题，但走的是另一条探讨“革命”的路径，想提的问题是：孙中山从何时开始使用“革命”一词？其使用过程中的历史境遇是怎样的？主客体之间形成怎样的关系？事实上问题是一向存在的，冯自由在三十年代中叶就谈到孙中山“革命二字的由来”。有趣的是在孙中山研究中，对于“革命”的作为语言历史形态的兴趣与对革命的意识形态的诠释热情，形成某种张力。且不说学者们不断注意到革命记忆与历史真实之间的矛盾，包括对孙中山“自述”及“国父”神话构筑的反思和批评。尤其是近年来对于几条有关孙中山“革命”的基本史料的处理上，有些学者更表现出可贵的谨慎态度。比方说陈德仁、安井吉三已经发现神户报纸关于1895年广州“暴徒巨寇”的报导，实际上动摇了陈少白（1869—1934）、冯自由的“革命二字由来”的说法。问题已经暴露，但本文只是沿着一些学者的思路，把这些问题挑明了，并放在一定的理论和历史的框架里，探讨语言意识与历史再现、理论话语与权力机制等的关系。也即打算把它们问题化，引起进一步的重视。

我的结论并非依靠某些石破天惊的新材料，而主要是建立在对现有的有关史料的辨析和推断上。[③]虽然孙中山早年“革命”研究较集中体现了现代史学中所存在的意识形态、历史哲学与语言功能等重要问题，但本文无意对中外孙中山研究作整体的评估。

必须说明的是，如果说以往研究孙中山革命思想起源基本上以观点"诠释"的方法入手，比方有的根据孙中山的"有志于革命"，"始决倾覆清廷"，有的强调他的"共和"思想，从而确定他"革命思想"的起点。本文亦离不开诠释方法，但首先是从语言、历史的方法入手。把"革命"作为一种"话语"加以考察，通过具体的时、地、人，追踪"革命"一词的流通环节，在更为深广的文化思想的背景和脉络中探寻现代革命意识形态的形成过程，考虑的因素包括人的动机、性格及其集体无意识，到理论话语的生产过程与社会条件等。所谓"诠释"孙中山的革命思想，实即将他的革命思想之源与这"革命"意识形态形成过程的关系，作一种辩证的、历史的考察。这样做，并不意味着孙中山的革命思想必须以其使用"革命"一语为标志，但弄清"革命"的诠释意义与历史意义之间的区别，有利于将历史与个人的关系处于一种更为客观、批判的观照之中，也有利于体现历史学的现代性。

尤其是中国现代史的叙述体，从某种程度上说，如同布满了"革命"的"病毒"，常使事实与虚构之间，仅存毫发之差。这给我的工作造成了困难。比如梁启超(1873—1929)，一般史家公认，他在《新民丛报》时期的言论促进了反满革命的宣传。我在前两篇文章中曾指出，当时梁氏所说的"革命"的意义几同"变革"。尤其在1903年之后，"革命"和"保皇"之间的分歧愈益明显，梁对于孙中山的"革命"主张攻击愈烈。但在他二十年代初写就的《清代学术概论》里，言及戊戌期间主讲于长沙时务学堂："启超每日在讲堂四小时，夜则批答学生札记，每条或至千言，往往彻夜不寐；所言皆当时一派之民权论。又多言清代故实，胪举失政，盛倡革命。"①

这里的"革命"一词，指的是在文章里涉及反对清廷的内容，并不是在直接提倡"革命"。在这样不无自夸的语气里，颇流露他对民国的拥戴之意，这似乎不成问题，革命也早已成功。然而所谓"盛倡革命"，亦可理解为"革命"一词即是他当时提倡之词，似乎暗

示戊戌运动与辛亥革命的思想上的关联，也等于暗示他是“革命”的先知先觉者之一。这一措词上的含糊之处，与历史真实产生距离，却有趣地说明“革命”的意识形态已经渗入记忆与叙述。同样在1924年的《亡友夏穗卿先生》一文里，梁氏叙及他当时与谭嗣同(1865—1898)、夏曾佑(1863—1924)一起，试作那种新体诗的兴奋之情：“这是我们合奏的革命成功凯歌，读起来可以想见当时我们狂到怎么样，也可以想见我们精神解放后所得的愉快怎么样。”[5]这里所谓的“革命”，也是梁氏对他们自己所加的赞词，而有些粗心的文学史家根据这段回忆，误以为他们在提倡“诗界革命”。

梁启超在学术专著或文学回忆录中标榜自己的革命性，其中不无政治含义，但他不仅是政治革命的失势者，也是革命话语诠释的失势者。约在此二十年前，他惊呼激进革命思潮的长驱直进，在《释革》一文中指斥中国传统“革命”的暴力内涵，甚至提出根本废弃此词的使用。然而在二十年之后，这样的语言敏感已不复存在。在他重写学术史兼自己的革命史时，以至真实的历史被革命的意识形态所覆盖。梁启超作为现代史学一代宗师，出现这样的语言问题，颇富象征地表明中国现代史学与政治之间的纠葛。现代史学的这一基本困境，也较充分地体现在对孙中山的“革命”文本的诠释中。然而孙中山与“革命”的记忆及其使用“革命”一词进行反清运动，情况已异常复杂。

孙中山在1923年作《中国革命史》，开头云：“余自乙酉中法战后，始有志于革命，……”[6]这里自述“革命源起”，为孙中山史学亦即中华民国革命史的撰写，无异于一锤定音。固然，任何历史著作都不可能做到纯客观，所谓“革命史”更是某种特定时代的集体意志的体现。这里“革命”作为一个诠释指符，孙中山追述其反清初衷，本无可指摘，但对于革命史学家来说，问题接踵而来，阴影长期笼罩。当时的孙中山，在国民革命屡遭挫折之后，正深怀“革命尚未成功”之隐忧；他的革命自述，极力再现了其革命主体的坚定性

与连贯性。因此某些细节被忽略，如他在1894年赴京上书李鸿章之事，就只字未提。此后在五六十年代的台湾，由于严峻的政治现实，"国父"研究具有高度的政治象征意义。最典型的莫过于罗家伦(1897或1898—1969)等人主编的《国父年谱》，其中孙氏的《有志竟成》和《中国革命史》理所当然地被作为叙述的主体。

考察孙中山对"革命"一词的使用，同时意味着考察他对此词的拒绝。从主观方面说，那种拒绝使用"革命"的心理障碍，正根植于对于传统"革命"文化的深刻认同。事实上，弄清孙中山的反清主义所促成的"革命"话语的现化转化，只能通过某种外力的强烈冲撞才能发生。具体地说，如梁启超的情况一样，当他们处于日本这样一个特殊的与中国既同又异的文化空间，才使他们与传统的"革命"文化之间产生某种距离，使"革命"这一习惯用语对他们产生了陌生感。

在世界文化交通图中，这一"革命"经由英语与日语的翻译渠道，却获得不同的结果，在偶然之中包含着必然。在日人的影响下，孙中山接受了"革命"的现代使用，固然对中国现代"革命"话语的形成起了关键作用，但"革命"之所以能在世纪初的短时间里迅速生根并扩张，乃是与梁启超的改良主义的"革命"形成双轮马车之故。我在别处说过，梁启超从西方借来的"革命"的"软"性意义，即强调寓于生活一切领域中的"变化"，有效地与人们的日常欲望相结合，遂在中国境遇里产生巨大动力。孙中山造成传统"革命"话语的内在转换，和梁启超强调思想层面的转变不同，在于他保持了政权转移的"革命"理论的内核；由于他的反清主义是建立在"共和"、"民权"的基础之上，因此从根本上将"革命"从过去一家一朝的私人领域里解放出来，使"革命"变成了公器，纳入了"法国革命"式的现代轨道。在这样的意义上，他所褒扬的"汤武革命"也被现代化，具历史的、象征的意义。

对于孙中山如何使用"革命"的描述，大部分是对孙氏与"革

命"的有关材料的清理。这只是孙中山研究中一小部分,然而毋庸讳言,这是最重要的部分,不得不涉及孙中山的"革命"思想的起源问题。辨明他在1897年与现代"革命"结缘,并不等于完全否认他在此前使用此词的可能性,同样也不等于否认他自己说的革命思想产生于更早。本文更关注的与其说是孙中山个人革命思想的缘起,不如说是他和那个在世纪之交迅速成形的现代中国革命意识形态之间的关系。这样的考辨工作不仅有利于我们理解"革命"话语形成过程中的内在脉络,有利于澄清语言与文化、思想模式、日常生活的关系。这样的考辨,更旨在排除压抑记忆的障碍,只有在驱散为"革命"言词所遮蔽的地方时,被压抑的历史才能浮现出来。显然,这样的考辨方式及其带来的对孙中山的早期思想的重新认识,必定对现下的孙中山研究的史学传统提出挑战。

我的考辨与论述由下列议题展开:罗列有关孙氏"革命"文献的主体,考察它们的矛盾之处;台湾地区"官方"史学构筑"国父"的"革命"神话以及对史学权威的挑战;大陆和国外学者对孙中山早期思想研究的现状与问题;孙中山早期思想中"天命无常"观与"革命"话语的内在联系;孙中山在香港期间的反清运动及宣传与英语世界的revolution及其汉译"造反"的关系;孙中山反清运动转移日本与现代"革命"话语的诞生。

二、"革命尚未成功":"国父"的遗体与遗言

关于孙中山的传记可谓浩如烟海,李云汉列出现存孙中山自述自传资料中,最有价值的六种:一、1894年《上李鸿章书》;二、1896年为翟尔斯之请而作的《自传》;三、1897年《伦敦被难记》;四、1912年《我的回忆》;五、"自述革命经过",即1919年所作之《孙文学说》第八章《有志竟成》篇;六、1923年《中国革命史》。⑦

上述"第一手"资料皆涉及孙氏早年革命思想的形成与宣传，然而一个有趣的现象是：无论是中山先生还是后来的史家，对待他的"革命"陈述仿佛内外有别。上述材料里，二、三、四3种，其陈述对象为外国人，除《自传》外，其余两种用英文写成。

《伦敦被难记》记述其1896年在伦敦遭清政府囚禁始末，书中的关键词是"改革"(reform)而不是"革命"(revolution)，即强调其所从事的乃以和平手段推进中国的现代化。在民初时代，《伦敦被难记》被视作孙中山革命起源的重要依据，中山表示不满。在《孙文学说》里指出："夫自民国建元以来，各国文人学士之对于中国革命之著作，不下前数百种，类多道听途说之辞，鲜能知革命之事实；而于革命之源起，更无从追述，故多有本于予之《伦敦被难记》第一章之革命事由。该章所述，本甚简略，且于二十余年前，革命之成否，尚成问题。而当时虽在英京，然亦事多忌讳，故尚未敢自承兴中会为余所创设者，又未敢表示兴中会之本旨为倾覆满洲者。今于此特修正之，以辅事实也。"[8]在这里孙中山已经注意并干预有关他的革命起源的叙述与研究，但同时也使他的自述具有争议性。

《我的回忆》作于1912年，系孙中山任临时大总统时，接受伦敦《海滨杂志》(*The Strand Magazine*)记者访问时所作的笔录，直至1971年由张玉法译成中文，才为国内学者所知。李云汉云："这是国父口述的自传史料，所述情节与其他自传文字有出入，但已为研究国父生平的西方学者所普遍采用。"[9]又说："中山先生这篇回忆，早已被西方历史学者发现，并普遍地引用，如布朗(Arthur J. Brown)、詹森(Marius B. Jansen)、史扶邻、海法特诸人在其有关中山先生的著作中，都将这篇回忆列为主要的史源。在我们国内，直到张玉法教授把这篇回忆译为中文，以《孙逸仙博士的一篇回忆录》为题发表后，国人才晓得有这篇文字，但还没有被普遍地注意。"[10]在英文自传里，孙中山的形象较为"自然"，不像他的中文"自述"已经渗透着"革命"意识形态。但即使被译为中文之后，《回

忆录》在有关他早年思想的重要内容,如他受到"天命无常"思想的影响,并未引起任何重视。

相似的记载出现在林百克(Paul Myron Wentworth Linebarger)《孙逸仙传记》(*Sun Yat Sen and the Chinese Republic*)中,同样也较少获得学者青睐。[1]林百克是孙中山之友,孙在世时,"根据与他相处时体认得来的资料"写成此书。黄季陆说:"殆此书出版已在中山先生逝世之后。林氏此书中所引述的若干关于中山先生口述的童年时代故事和所经过的重大政治事件,可惜均不获中山先生观阅而有所增补,然而并不因此减少此书的价值。"[12]这辩护式的口吻亦可说明问题。《孙逸仙传记》的中译本在1927年即已出现,且在大众接受方面殊有成效。受学者冷淡不仅因为对于孙中山自传的中外文有别,也与中山在自述时中外有别有关。

另三篇中文材料,《上李鸿章书》是改良主义式的自陈,因与中山的"革命"形象不符,长时间里不为重视。周弘然说:"如果承认了《上李鸿章书》是国父亲撰的话,无异减损他的革命主义和一生的奋斗事业。而'予自乙酉中法战败之年,始决倾覆清廷、创建民国之志',似乎也不是全可凭信的了。"[13]此文确实出自孙中山,虽然经过周的论证,并未减损孙的革命形象。

《有志竟成》和《革命运动史》中关于革命源起的陈述,自然被视为最权威的文本。这些文本,是后来罗家伦《国父年谱》的主要依据。正因为出自亲笔或亲口,其中关于"革命"作为诠释意义和实际使用之间含糊其词,也造成后来读解的困境。这里有必要对这些暧昧之处略作分析,虽然引文稍长,亦不得已矣。

《有志竟成》原为《孙文学说》第八章,后被单独抽出,置于《国父全集》之首,题曰《自传》。原不分段,今据《"中华民国"开国五十年文献》,也是经过编辑成为独立文本,置于孙文《中国革命史》之后,第二段《革命言论时代》云:

予自乙酉中法战败之年，始决倾覆清廷、创建民国之志。由是以学堂为鼓吹之地，借医术为入世之媒，十年如一日。

当予肄业于广州博济医学校也，于同学中物识有郑士良号弼臣者，其为人豪侠尚义，广交游，所结纳皆江湖之士，同学中无有类之者。予一见则奇之，稍与相习，则与之谈革命，士良一闻而悦服；并告以彼曾投入会党，如他日有事，彼可为我罗致会党，以听指挥云。

予在广州学医，甫一年，闻香港有英文医校开设，予以其学课较优，而地较自由，可以鼓吹革命，故投香港学校肄业。数年之间，每于学课余暇，皆致力于革命之鼓吹。常往来于香港澳门之间，大放厥词，无所忌讳。时闻而附和者，在香港只陈少白、尤少纨、杨鹤龄三人。而上海归客则陆皓东而已。若其他之交游闻吾言者，不以为大逆不道而避之，则以中风病狂相视也。予与陈、尤、杨三人，常住香港，昕夕往还，所谈者莫不为革命之言论，所怀者莫不为革命之思想，所研究者莫不为革命之问题，四人相依甚密，非谈革命则无以为欢，数年如一日，故港、澳间之戚友交游，皆呼予等为“四大寇”。此为予革命言论之时代也。[14]

这里“始决倾覆清廷、创建民国之志”，谓始立反清之志，似从1903年邹容《革命军》之后，普遍接受反清即“革命”的同义词，所以从诠释的意义上说，这个“创建民国之志”也可以说成是“革命”之志。事实上在后来1923年《革命运动史》中，孙中山说“乙酉之后，余所持革命主义”云，已经更明确地将“革命”追溯到乙酉，即1885年，时年二十岁。但这样的说法，仍与“谈革命”、“鼓吹革命”有一定的距离。我们更容易把“谈革命”、“鼓吹革命”读成在孙中山当时的言论中，已经出现“革命”这一词汇。从语法上讲，除非加以说明这里的“革命”是诠释之义，否则我们可以顺理成章地理解为作为

"谈"或"鼓吹"的宾语,"革命"两字就是"谈"或"鼓吹"的内容。

孙中山不是历史学家,但作为中国现代"革命"话语的缔造者之一,他懂得如何使用"革命"及其所含的客观效果,事实上他是运用现代媒体的天才。我们看上引一段自述,重复出现的"谈革命"和"鼓吹革命",以及"所谈者莫不为革命之言论,所怀者莫不为革命之思想,所研究者莫不为革命之问题",这样的排比修辞,饱含激情,为的是起到加强作用,自不待言。而第一句"所谈者"是更关键的,因为跟"革命"一词的使用直接有关,后面两句所谓"革命之思想"、"革命之问题"是虚的,与"革命"的使用没有直接的关系。这样,在这三个排比句之后,再加上"四人相依甚密,非谈革命则无以为欢",再关照前面第一句,说明"谈"的是"革命"本身。

在如此"先知先觉"的自我形象塑造中,"革命"的使用在这一段的结构上也起到至关重要的作用。而这样的排比结构,使读者达到情绪上的感染,也足见作者自己在反顾当年的"革命"意气时,仍保持一种激情。总之,孙中山这一"革命"自述,无论在叙述他与"革命"历史的关系方面,还是体现"革命"的人格方面,提供了一个完美、成功的文本。正因为含混其词,给诠释留下想象的余地。对于读者来说,应当接受的不仅是内容,而且更重要的是对于"革命"的先知、热情与信念的体验,因此对于"革命"一词是否直接出现在"谈"或"鼓吹"之中,本身就不必追究。更重要的是,对于"革命"一语不加事实意义上或诠释意义上的分别,不仅仅是省去了许多历史的枝枝节节,因为这样与其说是省却解释的麻烦,不如说是在实效上始终将"革命"作为一种被控摄的对象,在"昌言革命"、"鼓吹革命"的表述中,完全体现叙述者的历史主动性。

可以理解,这些文本出现在孙中山个人政治生涯、甚或中国国情皆处于危机交困之时,"革命"口号本身似被赋予某种特别的权威,与国运民心相维系。孙中山的先知先觉的形象不仅对他自己的精神支撑极为重要,对国民而言,这样的形象似乎代表了中国的

未来理想，因此亦惟恐稍有破坏。如果按照史实，孙氏的早期反清活动，曾接受会党的"反清复明"口号，或传教士的"造反"的译语。则蕴含某种主体的被动性。

《中国革命史》更强调的是他的"革命"意志的坚决及其始终一贯。开头云："余自乙酉中法战后，始有志于革命，乙未遂举事于广州，辛亥而民国告成。然至于今日，革命之役，犹未竣也。余之从事革命，盖已三十有七年于兹，赅括本末，胪列事实，自有待于革命史，今挈纲要述之如左。"开头云："革命之名词，创于孔子，中国历史，汤武之后，革命之事实，已数见不鲜矣！其在欧洲，则十七八世纪以后，革命风潮，遂磅礴于世界。不独民主国惟然，即君主国之所以有立宪，亦革命之所赐也。余之谋政府革命，其所持主义，有因袭吾国固有之思想者，有规抚欧洲之学说事迹者，有吾所独见而创获者，分述如左。"[1]

文中稍后，仍从乙酉述起，从"立党"、"宣传"、"起义"三方面叙述"革命"，所谓"余之从事革命，建主义为标的，定方略以为历程，集毕生之力以赴之，百折而不挠，求天下之仁人志士，同趋于一主义之下以同致力，于是有立党。求举国之人民，共喻此主义，以身体而力行之，于是有宣传。求此主义之实现，先破坏而后有建设，于是有起义，革命事业，千头万绪，不可殚述。要其荦荦在此三者，分述如左"。[2]

特别是孙中山自述中的"四大寇"故事，经过后来陈少白、冯自由、罗香林等人或回忆、诠释与研究，成为孙氏最富英雄色彩的"革命"传奇。陈少白《兴中会革命史要》："孙先生……在雅丽氏医学校成立时，即由博济转入（其时孙先生已二十一岁了）。他进校以后，天天谈革命，同学中当然没有人跟他谈的，或有以为大逆不道而避他的，或是当他中风病狂而笑他的，而且还起了他一个绰号，叫他'洪秀全'。因为孙先生平时，常常谈起洪秀全，称为反清第一英雄，很可惜他没有成功！"这里的"天天谈革命"，与孙中山自述于

1887年转入香港新创之西医医院"可以鼓吹革命"的讲法重合。这样笼统的措词,其结果当然加强了孙中山自述的真实性及其修辞的暧昧性。

但是在书中也谈到:"不久他就回到广州博济医局附设的医学校学医(校里书本是由英文译成中文的)。在这个学校,孙先生遇到一个同学郑士良。郑士良是客家人,他是三点会会员,本来在广州的客籍人,多半加入三点会。会中的口头语就是'反清复明'。其实这'反清复明'四个字,究竟怎样的意义,在那时候的会员,能够明了的,已经很少很少。当时孙先生和郑士良既是同处一校,又是志同道合,所以两个人很称莫逆。"[15]而提到"三点会"的口头语是"反清复明"颇可注意,我们在后面还要谈到。

这类会党的口号到底与孙中山思想是怎样的关系,也涉及"革命"意识形态的最初形成问题,需加以认真考察。但在陈少白所提供的材料中,最重要、最蹊跷的莫过于以下一条:

> ……孙先生就约了我同郑士良三人,乘这只船到日本去。船一出口便遭大风,经过十四天,才到日本的神户,到了神户,就买份日报来看看,我们那时虽然不懂日文,看了几个中国字,也略知梗概,所以一看,就看到"中国革命党孙逸仙"等字样,赫然跃在眼前,我们从前的心理,以为要做皇帝才叫"革命",我们的行动只算造反而已,自从见了这张报纸以后,就有"革命党"三个字影像印在脑中了。[16]

这条材料的重要性在于:所谓"革命"具体落实到语言问题。那是在1895年孙中山的广州起义失败,因为见到日本报纸称其为"革命党首领",才初次采用"革命"一词。而且陈少白说到"我们从前的心理"等语,似乎更明白无误地说明,孙氏在此前没有使用"革命"之语。这样的说法,对于孙中山的有关"鼓吹革命"的自述及他

自己关于孙氏“天天谈革命”的叙述，是一种补充或修正。换言之，关于孙中山的“革命”源起，应当区分两种情况：一种是他使用“革命”作为党派组织的命名和宣传口号，另一种是笼统而言的带有诠释性的“革命”，孙中山自述中的“革命”即属此类。

陈少白这一说法的重要性显而易见，但孙中山自己从未提及。陈少白《兴中会革命史要》亦以他的口述为主，出版于1935年，在总理逝世之后，属无可证实或辩说。次年《逸经》杂志上刊出冯自由《革命逸史·革命二字之由来》一文，即根据陈氏的说法而略加敷衍：

> 在清季乙未年（清光绪二十一年）兴中会失败以前，中国革命党人向未采用“革命”二字为名称。从太平天国以至兴中会，党人均沿用“造反”或“起义”、“光复”等名辞。及乙未九月兴中会在广州失败，孙中山、陈少白、郑弼臣三人自香港东渡日本，舟过神户时，三人登岸购得日本报纸，中有新闻一则，题曰“支那革命党首领孙逸仙抵日”。中山语少白：“‘革命’二字出于《易经》‘汤武革命，顺乎天而应乎人’一语，日人称吾党为革命党，意义甚佳，吾党以后即称革命党可也。”按日人初译英文 Revolution 为革命，但援诸《易》所谓汤武革命之本义，原专指政治变革而言，故曰革其王命，又曰王者易姓曰革命。自译名既定，于是关乎政治上社会上之大变革，咸通称曰革命。今国人遂亦沿用之。[13]

冯自由是国民党史专家，在写《革命逸史》时，关于孙中山及国民党的历史叙述已经汗牛充栋，冯氏也注意到那些历史叙述中史料方面的问题。在此《革命二字之由来》前有序云：“余前著中华民国开国前革命史……自谓比之出版以前之任何记载为详实。”敢于宣称“详实”，即谓他自己注重史料的鉴别工夫，尤其是有关早期民国史

与“革命”一语的使用问题。另在《革命逸史》中，言及兴中会最初章程原文时说：

> 按上述之檀香山兴中会原始章程九条，后经香港总会修正为十条，与原文大同小异，即现时坊间印本所载之兴中会宣言书是也。惟当日尚无革命及宣言书等名辞，自民国十七年余著中华民国开国前革命史出世，始改称章程二字为宣言书，嗣后公私出版各刊物多沿袭余著，似不知原著为章程二字者。其实章程与宣言书意义不同，为时代性区别起见，应遵照原文为是。又原始章程规定公举干事，有正副主席、正副文案、管库、值理、差委等名目；其后香港总会复修正为总办、帮办、管库、华文文案、洋文文案、董事等名目，皆为当日香港旧译名辞，总理特沿用之耳。英文革命(Revolution)一字，旧译为“造反”，即同此例。[20]

虽然这样的辨证属于传统的朴学方法，冯氏没有将“革命”的使用问题与孙中山的革命思想形成之间的关系联系起来，也没有由此涉及史学上的问题，但这表示了对于“革命”一词的特别注意，似乎蕴含了弄清这一词语的历史性对于认识孙氏的“革命”历程与革命历史至关重要。尽管冯氏在辨证的过程中仍旧不免以讹传讹，如上述《革命二字的由来》引申了陈少白的说法，而未加细察，即为一例(这一点后面再说)，他对“革命”的语言上的注重，却在蔚成大观的孙中山史学中愈益显得可贵，体现了一种较为清醒的史家的语言意识。

在不断发展的孙中山史学中，对他的“革命”一直存在诠释意义与历史意义这两者的混乱，如秋风扫落叶，渐灭渐生。冯自由所说的“坊间印本”不遵史实，尚可理解，如本文下面将谈到在罗香林的学者研究型的《国父的大学时代》里也不免混淆“革命”，就更麻

烦了。

三、国父"革命"神话的建构与裂隙

在浩如瀚海的有关孙中山的研究中，罗家伦主编的《国父年谱》1965年初版本及其与黄季陆的1969年增订本，无疑最具政治性与权威性，因此在被尊为台湾地区"官方"史学代表的同时，孙中山史学也成为知识和权力争讼的聚焦之处所。孙中山先生作为现代中国的重要精神遗产，似乎凝聚在他的临终遗言中，所谓："革命尚未成功，同志仍需努力。"他的象征意义更与中国的未来有关。而在台湾的政治解禁之前，《国父年谱》(以下称《年谱》)的撰写，尤其是关于谱主的"革命源起"的部分，更具非同寻常的意义。一方面，由于孙中山遗体的缺席，年谱的叙述本身不仅必须成为他生前"革命"的见证，也必须成为以"反共复国"为宗旨的"革命"载体。另一方面，对于孙中山"革命源起"的自述的绝对尊重，也即表示睹其文而聆其音，其文体获得了遗体的同等意义。

按照《年谱》体例，分"纲文"和"目文"。如1885年谱中，纲文云："决志'倾覆清廷，创建民国'"目文云："是年值中法战争爆发，……先生鉴于国势积弱，政治腐败，致召外侮，乃决致力革命，倾覆清廷，创建民国，以拯救危亡。"[4]次年即1886年，也是孙氏自述其先知先觉"革命"的关键时刻。该谱纲文云："入广州博济医院附设医科学校习医。"目文云："先生既归，对职业选择，颇费踌躇。盖立志革命，必须凭借适当职业以为掩护……"同谱纲文："十二月(1887年1月)转入香港新创之西医书院，鼓吹革命益力。"目文中直接引自孙中山自述："先生自述曰：'予在广州学医甫一年，闻香港有英文学校开设，予以其学科较优，而地较自由，可以鼓吹革命，故投香港学校肄业。'而先生在该院'数年之间，每年学科余暇，皆

致力于革命之鼓吹，常往来于香港澳门间，大放厥辞，无所忌讳'"[22]

1890年谱，也殊为重要。纲文云："肄业香港西医书院。与陈少白、尤列、杨鹤龄等朝夕相处，昌言革命，时人称之为'四大寇'。"目文云："先生肄业西医书院，革命思想日进，于医学、科学及国学之研讨外，即以鼓吹革命为职志。故交游日广，与同学杨鹤龄、陈少白、尤列……等接近，……四人时假杨耀记商号为集会之所，高谈革命，意气激昂，时人咸以'四大寇'呼之。"[23]

以上数例说明，无论是纲文还是目文，都融入了中山自述中关于"革命"的叙述，也同样沿袭了孙氏原文中所谓"鼓吹革命"、"昌言革命"等语的暧昧性，也即在隐含他对"革命"的先知先觉中，始终体现他对"革命"的主动性。但这并不意味着《年谱》的作者对于这样表述孙中山"革命"所含的问题全无感觉。如在1895年谱中，纲文云："二十六日(11月12日)先生抵神户，旋赴横滨。"目文云："时广州义举，已喧腾日本，先生等抵神户，阅报见'支那革命党孙文抵日'数字，赫然在目。因语少白曰：革命二字，出于《易经》'汤武革命，顺乎天而应乎人'一语，此与吾辈排满宗旨相符，即以革命称吾党可也。"[24]

《年谱》为此条下了一注，注明这一叙述的资料出处是冯自由的《革命逸史》，但在作选择性的引录时，只字未提冯氏所谓"从太平天国以至兴中会，党人均沿用'造反'或'起义'、'光复'等名辞"的原句。更有甚者，《年谱》作者应当知道《革命逸史》的这条记载的根据是陈少白《兴中会革命史要》，但在注中只字未提陈书。或许因为在陈少白的文本里把"革命"的历史性讲得更为彻底。事实上《年谱》作者在许多其他地方是毫不犹豫地将《兴中会革命史要》作为权威史料来使用的。在这里《年谱》不提此书，显然是有意删除书中所谓孙中山在此前不曾使用"革命"一语的事实。在这样的删除中，《年谱》作者似乎意识到，如果提及陈书，势必造成对于孙

中山自述"鼓吹革命"或"昌言革命"等说法的内在颠覆。殊为微妙的是,《年谱》大约实在难以回避这条材料,因它出现在广为流传的《革命逸史》中,即在开宗明义第一卷第一节中,而且尽管其中包含足以解构孙中山自述的成分,其显而易见的重要性,使任何研治孙中山的史家不能熟视而无睹。《年谱》作者的处理方式是,既引用此材料,同时尽量减弱其杀伤力。于是虽注明出处,也对冯文作了删节与改动。冯文云:"中山语少白曰:革命二字出于《易经》'汤武革命,顺乎天而应乎人'一语,日人称吾党为革命党,意义甚佳,吾党以后即称革命党可也。"《年谱》改成"此与吾辈排满宗旨相符,即以称吾党可也"。其用意是加强孙氏的主动性,他在以前不曾使用"革命"一词的印象被减弱,甚至被抹掉了。

《年谱》见世后,无论是初版本还是增订本,都备受攻击。最激烈的攻击,莫过于来自于吴相湘与罗刚。吴相湘在《大革命家孙逸仙(影印本)前言》一文中,对罗家伦的《国父年谱》初版本的攻击,集中在孙中山1896年在伦敦清使馆是否"被诱拐"这一细节:"罗家伦编撰《中山先生伦敦蒙难史料考订》,是罗君自诩史学成名之作,民国四十七年罗君主编《国父年谱初稿》中于伦敦蒙难仍多从《考订》之说。但以今看来,实在是一无可原谅的谬误。"

这里不拟分析罗、吴关于孙中山被"诱拐"的考证,当然这一考订也涉及对于孙中山的"革命"行实的认识,最近黄宇和《孙逸仙伦敦蒙难真相》一书作了极富突破性的专题研究。[⑤]但吴氏的争辩中更另有所指,不仅是对于罗家伦"史学成名"的讥刺。吴文最后说:"中国现代史——中华民国史的研究成绩迄不显著,这些自诩'成名之作'具有'劣币驱逐良币'的作用,实在是主要原因。怎能不令人感慨系之!"[㉖]

暂不说罗氏《年谱》的问题,而来看吴相湘自己的问题。他抓住《年谱》初稿中一段话:"先一日并曾行经清使馆,遇学生宋芝田……询以馆中有无粤人,盖欲向其宣传革命大义,宋答有。先生遂

人唔邓廷铿……”指出，“盖欲向其宣传革命大义”的语句乃罗氏“自作聪明擅加”，而不见于孙中山的《伦敦被难记》。[27]看来他是讲究文本的历史性的。事实上，吴相湘对于有关早期孙中山的叙述，接受了陈少白与冯自由的说法，即孙氏在1895年之后才开始使用“革命”一词。如他所编纂的《孙逸仙先生传》中：

民国十二年(1923)，孙先生撰述《中国之革命》，开宗明义即说：“余自乙酉中法战后，始有志于革命。乙未(1895)遂举事于广州，辛亥(1911)而民国告成。”

吴相湘在“始有志于革命”之后加一括号，内中云：

按“革命”一词，自1895年以后，孙先生才开始应用。1885年时并没有提及这二字。《中国之革命》是民国成立以后撰写，故沿用1895年通行的名辞。即孙先生对美人林百克忆述生平时也是用“改造”(Reform)。这是应加辨别的。[28]

吴相湘对“革命”一词使用的敏感，更见于他对徐植仁翻译的《孙逸仙与中华民国》的批评：

中法战争开始时，他(孙)并不在中国，因为他在香港学校里，所以有机会知道战争的经过……中国工人因为这是敌舰，修好以后，要去打自己同胞的，于是拒绝工作。这个热诚的举动给孙先生希望改造(按林百克英文原文第180页作“give young Sun definite courage in the hopes for reform”。徐植仁中文译本作革命；且按英文原文漏“明确的”一语)的勇气。

……在中法战争中间，当宣传改造(按英文本第138页作“preaching reform”，中文译本作宣传革命，今从英文原意)的

时候，孙先生开始考察满清的兵备，……他秘密进行推翻满清的心更加厉害了。[2]

然而，令人费解的是，吴相湘似乎知错犯错。1903年出版的黄中黄（即章士钊，1881—1973）的《孙逸仙》一书，乃根据日人宫崎滔天（1870—1922）的《三十三年之梦》节译本。据说此书的出版改变了国人对孙中山的印象，由原先的由"四大寇"首脑而转变为"革命"领袖。吴相湘在六十年代初主编一套"中国现代史料丛书"，由台湾文星书店印行。黄中黄此书被重印，而收入此丛书。吴相湘在《大革命家孙逸仙（影印本）前言》中即展开了对罗家伦的《国父年谱》的攻击。但书题《大革命家孙逸仙》本身却颠覆了他自己的批判意识——他将"革命"强加于历史，亦令人不无"感慨"。[3]

将孙中山研究与年谱写作引向更大战场的是罗刚，在罗家伦的《国父年谱初稿》出版的同一日，1965年11月12日，罗刚的《中华民国国父实录初稿》（下称《实录》）也问世，如此巧合，殊有意味，必有内情。同吴相湘站在一条战线上，罗刚亦大力攻击罗家伦关于孙中山伦敦蒙难的考证，并发挥"劣币驱逐良币"的说法，指出罗家伦"史德之亏，亦由史识之不足"，[5]言下之意，罗氏难当此重任。在指斥罗氏以私意任用王聿均时，亦必然引向当局用人不当的问题。然而，指责《国父年谱》不仅围绕运用史料等问题，归根到底是看谁更革命。罗家伦《年谱·导言》云：

中华民国国父孙中山先生，不仅为中华民族推翻四千余年君主专制政体，而且为亚洲建立第一个民主共和国。先生本崇高之理想，树立建国之宏规，冒险犯难，鞠躬尽瘁，不惜竭其毕生之力，以遂其匡济之心。于今辞世已有四十载，而此划时代伟人之中外文字传记，尚有从详实年谱，加以补充与增订之必要，此为中外史家所公认。何况国父一生当时代之剧变，

为兴革之枢纽，其接触之繁广，遭遇之瑰奇，与奋斗之艰苦，尤为中外若干伟人之所难与比拟者。[32]

与罗刚的较为气派的《实录·自序》相比，罗家伦的这些话就显得朴实平淡，略输文采了：

国父之为革命家，实异于其他革命家。古今中外能为革命实行家者，不能兼为革命思想家；能为革命思想家者，亦未必能兼为革命实行家。而国父则为二十世纪之伟大革命思想家与革命实行家。其开创中华民国之丰功伟绩，诚可与美之华盛顿东西媲美，至于独创之三民主义，不仅为中国救国之宝典，亦实为二十世纪开辟新世纪之明灯，革命事功与革命主义同时照耀青史，实为前古所未有。此博大崇高之革命思想，虽渊源于中国立国之正统思想，然亦承受十九世纪之时代思潮，取精用宏，加以融会贯通。[33]

这一段话写得修辞考究，也不乏激情。为孙中山作年谱，含有特殊的历史感，其写作本身含有参与历史进程的象征意味。如黄季陆修订本《前言》中略有表示："有关国父孙先生思想的研究及史料的征集和整理，不仅是治中国近代史的一项关键的问题，而且对今后世界的影响也极为重大。"[34]而罗刚的《自序》更突出有关"国父"的历史乃是民族精神的体现：

夫立国精神，系于一国之史与文。国父尝谓民族主义为国家图发达与种族图生存之宝贝，盖有史始足启发一国国民民族自由之情思，有文始足鼓舞一国国民民族主义之精神，此立国之贵有史与文也。[35]

单从字面上看，与《年谱》相比，《实录》中"革命"的出现频率和调门都要高得多，结果也"革命"得多。在史料的运用方面，更大胆，也更庞杂。如罗家伦一样，在纲文与目文中，完全遵照孙中山的"革命"自述，且比《年谱》更过之，但不像罗氏在关键的"革命"一词的使用上，依违于暧昧之间，且曲意修饰。罗刚在拔高"革命"调门的同时，却不仅保留甚至会引起自相矛盾的资料，以供参考，而且更重要的是，触及孙中山自述的"革命"修辞策略。因此在《实录》中存在真理与谬误并存的有趣现象。

如1889年谱中，纲文云："与关母谈论革命"，此乃根据罗香林《国父之大学时代》一书。此条的原始出处是简又文根据关景良的回忆整理而成，收在1941年出版的《国民革命文献丛录》里。[36]但《实录》将此条作为纲文，颇为轻率，且不说这里仅指出罗香林的出处，其实关景良的追述的可靠性也成问题，如孙中山与尤列、杨鹤龄、陈少白一同照相的时间，已有疑问，这在罗、黄的《年谱》里有所辨别。从这一点说，《实录》反不及《年谱》。[37]

所谓"谈论革命"，与孙中山自述中"昌言革命"、"鼓吹革命"的语法相同，即根据孙氏的逻辑，亦分享了《年谱》的逻辑。然而另一方面，《实录》在如此加强孙中山自述的同时，却出现了对"国父"头上的"革命"光晕的某种消解倾向。如在1889年谱中，纲文曰："九月初六日，与尤列、陈少白、杨鹤龄纵谈革命。"在目文中引用"国父自述"中最为传诵的一段，即所谓"予与陈、尤、杨三人常往香港，昕夕往还，所谈者，莫不为革命之言论，……四人相依甚密，非谈革命则无以为欢"。然而注解2云：

《孙文学说》第八章，《国父全书》32页。按：民国以后有关此事之典籍，多将"港澳之戚友交游，皆呼予等为四大寇"误为"时人"呼为四大寇，实系根据冯自由之记事而误。关于国父与尤、杨诸人相识之经过，冯自由所言较详，惟将"戚友交

游"当为"时人",则失之毫厘差之千里矣！其时尚无"革命"口语，四人所谈者，均为反清造反之事，亦只相聚密谈，不能公开昌言，"戚友"等知之呼为四大寇，自为情理所有。若谓"时人"亦知之，是超出戚友范围之外，传之社会，虽在香港岂能逃避粤中官府侦察之耳目。冯言稍夸大，史笔不可不慎也。[39]

这一段注文似乎针对冯自由言"史笔不可不慎"，而具实质性的却是"其时尚无'革命'口语"等句了，等于是指出孙中山自述中关于"革命"的含混之处。而"不能公开昌言"，似相对于孙氏的"昌言革命"而言。这样的自相矛盾已触及孙中山史学的实质性东西，虽然是在直接针对冯自由的隐蔽之下。但这也并非表明罗刚有意弄清"革命"用词上的问题，以还历史之真相。事实上《实录》为了构筑一个更为革命的孙中山形象，在使用某些材料时不加斟酌，更造成新的混乱。如1890年谱纲文云："肄业香港西医书院，课余精读国学并研究达尔文进化论及法国革命史。"[40]

这里提到的"法国革命史"一书，也是有关孙中山早期研究中一个以讹传讹、不可或缺的细节。《实录》注明此乃根据罗香林的《国父的大学时代》。然而细察罗香林书中叙述，问题更多。书中一段："国父所读法国革命史，则为英文蓝皮译本云。是时国人渐注意西学，然而达而文之著作与法人所著其国人革命史，尚无译本，国父之研究此类专著，非第探索烦赜，且在中国亦开风气之先焉。"[41]在"英文蓝皮译本"下注云："见简又文先生编著《国民革命文献丛录》。"[41]所谓"尚无译本"，是对简又文所说的"蓝皮译本"的揣测之言，却否定了当时存在中文的"法国革命史"。因此《实录》据此而将"法国革命史"书作纲文，殊为失当，其目的当然是为了加强孙中山早年的"革命"性。

虽然《年谱》、《实录》等，皆以阐述中山先生或"博大崇高之革命思想"及其"先知先觉"作为最终目标，也无不强调现代史学的

"科学"性。虽是官方史学，但在很长的一段时间里，几乎成为台湾史学界的主流。罗香林《国父的大学时代》虽作于抗战期间，作为学术性专著，已开启日后"官方"史学之先河。此书专门探究孙中山1886年转入香港西医书院，继而结识尤列、陈少白、杨鹤龄等，也即"昌言革命"与"四大寇"名称形成的时期。其叙述重点是孙中山在西医书院所受的教育与专业训练方面。所谓"国父""虽以伟大之家世渊源，为其素质，然其所由启发培植，与其学术思想之发展形态，及其实行革命之发端，则以所受教育，为一重要基点"。据作者指出，此书也是针对国民党中央党史史料编纂委员会1932年所编《总理年谱长编初稿》之不足，"关于国父在西医书院事迹，即以当时未得直接资料，未为精审记述"。[12]罗香林在挖掘和求证当年西医书院的档案材料方面，确有很多发明。同时也尽量利用关景良等口述材料的新发现，在叙述观点和策略上完全遵循中山自述的"革命"逻辑，目的在于证实并加强中山的"天纵之圣"的形象。

罗刚《实录》第一册与罗家伦《年谱》初版，于同年同月同日出版，挑战的意味至为浓厚。罗刚在《自序》中只字未提《年谱》，似乎情有可原，此时《年谱》尚未问世，其实不然。二罗结怨极深。早在1958年，罗家伦主编的《国父年谱初稿》问世，罗刚就极感不满，终于在国民党中央全会上激烈批评，认为《年谱》自1894—1911年之间的叙述有十分之四的史实是错的。

此后罗刚专作《罗编国父年谱纠谬》一书，于1961年出版。虽然序文中处处将《年谱》作为攻击的靶子，而罗刚却不承认其为孙中山"革命史"或为"民国史"之著作，甚至根本不承认其为"史"。他说："惟自民国建元以来，新学渐兴而旧学浸衰，旧时文史之学，日就陵夷。旧史有前规可循，尚有专治其学者，若民国新史，几如未开辟之园地，'中华民国'成立五十四年，尚无规模略备之国史，而治民国史者，亦竟无问焉。夫治民国新史，必自国父之革命史始。……数十年来，有关国父革命史之书籍，虽亦甚多，或略书梗

概，语焉不详，……此皆由史之不治，而史迹无由彰也。”意谓他的《实录》乃开“民国史”之先河，且是一种“民国新史”。言下之意，《年谱》不属“新史”，亦不属“有规可循”之“旧史”，因此无地可容。罗刚虽然无视《年谱》，却不得不正视之，最明显莫过于《实录》的题名。罗家伦代表国民党作《国父年谱》，当然这“年谱”是独家经营。历史只有记载帝王的政事才称“实录”，罗刚出此“绝招”，意在压过《年谱》。至于此招有否“封建”之嫌，罗刚的辩解亦绝妙：“抑本书虽沿用实录之名，至编制与叙事，则异于旧实录。旧实录初亦为历史著作，迨其后历代相传，拘泥形式，流为官书，非学人史著矣。本实录以史学观点革新之，期能于实录开一新格。”[13]

罗刚《实录》的价值却在于自相矛盾。虽然在诠释孙中山的“革命”方面惟恐不激进，另一方面却保存了史料，不惜与孙氏自己的说法相左。除上述指出“四大寇”所谈者“尚无‘革命’口语”之外，在1895年谱中，纲文云：“九月二十八日(11月14日)抵日本神户。”目文即用冯自由《革命逸史》中《革命二字之由来》，并注明其出自陈少白之《兴中会革命史要》。[14]这就不像《年谱》中曲意遮盖。罗刚的《罗编国父年谱纠谬》一书，集中考订自1894至1912年之史事，聚讼的焦点正在于关于孙中山早期“革命”的历史研究，这正显出罗刚的慧眼，但此书也遭批评，被认为“亦多谬误”。[15]但书中反映了那种实事求是、敢于暴露矛盾的态度，他宣称：

> 为国父作年谱，并非国父所言，全不可变更，反非国父亲身经历之事，为事后追述者，或因记忆有误，或因未及考证，间有错者，自应更正。[16]

在罗刚的《纠谬》(1961年)与《实录》(1965年)之间，不可忽视的是1963年出版的《“中华民国开国”五十年文献》(以下简称《文献》)。其编纂宗旨宣称：“凡此刊印之文献，均一律存真存实，保持

原文。"又云:"如有不同文件或著述中,所记事实或文字有出入处,均予并存,俾其互相补充,且备读者考订。惟文献中之文字如有与正式公布之官书有别者,悉以官书文字为准。"[43]虽然"悉以官书文字为准"一语似乎说明,即使《文献》的资料是真实的,也必须服从官方对历史的垄断,但另一方面说,编者亦无意隐藏即使与"官书文字"相违的文献。

《革命源流与革命运动》一册,收录了有关孙中山早年"革命"的文献。能代表此书编纂精神的,举例来说,是上面提到的周弘然《国父上李鸿章书之时代背景》一文。关于孙中山在1894年曾赴京投递万言书于总理衙门一事,孙中山自己并未言及,而在三十年代中,由陈少白、冯自由相继披露。由于这一段史实不符合孙中山的革命形象,长期以来未受史家重视。周文刊于1961年《大陆杂志》,仅在《文献》编纂前两年,与罗刚《纠谬》中不必全遵孙中山所言的倾向形成"良性互动"。此"官方"或"半官方"的史学内部的变动,已传达某种政治风云之变幻。虽然周弘然此文最终证明了孙中山上书李鸿章"并非欲效忠清廷,以为进身之阶;实欲以和平建设手段,改革国家使之现代化,甚有其积极的意义"。[44]而该文的积极意义,还在于描述了孙中山当时的思想与"改良主义"的关系,更重要的是,还论及"革命"意识形态的形成及其使用的时间问题。他说:

> 革命排满思想原起于会党,由来已久;而革命排满两个观念结在一起,公开号召,收大效者,当在光绪二十五年(1899)保皇会成立之后,……[45]

虽然这一论断乃属一大胆之假设,其意义却为深远,不啻怀疑甚至推翻了陈少白、冯自由所记载的那种认为孙氏的"革命"起于1895年的说法。但周弘然此说缺乏具体的材料与必要的论证,却极富

历史感，值得作进一步推敲。

1975年出版的《研究孙中山先生的史料与史学》一书，也标志着台湾地区"官方"史学的某些进展。当时黄季陆作为"国史馆"馆长兼"中华民国"史料研究中心主任委员，主持此项目。此书收入近二十位作者的文章，对孙中山研究的史料及研究状况作了整体性的检讨，颇多涉及资料与研究的海外动态，由此呈现孙中山作为"世界公民"的图像，乃此书饶有意味之处。检讨中承认研究中的不足多于自我陶醉。《编辑叙言》最后说到："研究孙中山先生生平、思想和事功的人，切不可把自己局限于'故步自封'、'一知半解'、'陈陈相因'、'奉旨宣科'的落伍观念中，我们应当放大视野，敞开胸怀，以虚心客观的态度，去追绎历史的真实——只有在历史的真实中，才能确切的认清中山先生的超越地位。"[50]由这样曲折的表达，已意识到孙中山研究中的问题，而问题之严重，大约莫过于承认："关于这一位领导我们走向现代化的旷世伟人，许多中国人对他那多姿多彩的一生都不甚了了。我们所知道的多只是止于宣传的一些神话，到现在我们还没有一本生动的完整的而百读不厌的国父传记。"[51]如果这本孙中山传记一定要合符"高、大、全"的指标，那是永远写不好的。但之所以感叹还没有一本生动而完整的传记，因为有"禁区"。如黄季陆提到的有关孙中山与宋庆龄的罗曼史，在孙中山研究中一向讳莫如深，即涉及政治与伦理评判的难题。上面的感叹也是由文类所得的启悟，很有意思。无论是《年谱》或《实录》，为构筑"国父"的"革命"遗体，耗尽数十年心血，聚讼纷纭，头破血流，到头来既不"生动"也不"完整"。如果说"传记"这一文类易于通俗，甚或认为不登大雅，那么上述的感叹也意味着对孙中山的认识不得不求声于"野"？

此论文集中，李云汉《关于国父传记著述的评述》一文值得注意。在他所列出六种最基本的孙中山自传资料中，除了一向被遵奉为"国父"主体的《孙文学说》的《有志竟成》篇和《中国革命史》之

外，包括《上李鸿章书》，1896年为翟尔斯所撰的自传，《伦敦被难记》和1912年刊于伦敦《海滨杂志》的《我的回忆》。这一前所未有的"清单"，已经隐现了孙中山的复杂图像。这一清单之所以出现，也多半受到海外孙中山研究的刺激。如史扶邻的《孙中山与中国革命的起源》在1970年出版，李云汉承认写得比中国人好。《我的回忆》受重视，如李云汉说："这是国父口述的自传史料，所述情节与其他自传文字或有出入，但已为研究国父生平的西方学者所普遍采用。"[9]

四、孙中山"革命"的大陆新图景

大陆自1970年代末起步的孙中山研究热，仅局限在学术圈里，不可能成为像九十年代初曾经出现的"毛泽东热"那种全民性的怀旧。孙中山研究成为全球化境遇中的学术景致，既伴随着意识形态的松绑与自由经济秩序的想象，亦与民族主义对台统一战线的既定方针相联系。孙中山研究在大陆最终成为一种不热不冷的学术专业，与台湾的孙中山史学相比，其有利之处是那种对"国父"的距离感，因此在研究中能保持一定的客观，但从某种程度上说，反而缺乏像罗刚式的挑战与张力。

从资料整理工作方面，自1981至1986年由中华书局出版的《孙中山全集》十一卷，超过了台湾在六十年代出版的《国父全集》，这的确暴露了台湾"官方"史学的实际成效的问题。此后海峡两岸竞相争胜，国民党党史会于1985年出版了《国父全集补编》，收入大陆《孙中山全集》刻出而《国父全集》未收的编目，也增入了新发现的而为大陆版所没有的资料。1990年上海人民出版社出版了陈旭麓主编的《孙中山集外集》及1994年郝盛潮主编的《孙中山集外集补编》。前者声称除《孙中山全集》之外，更发现新资料达一千

五百余件，其中包括从台湾八五年版的《国父全集补编》中辑出的三百余件；后者又辑入新资料六百余件。

法国学者马利·克莱尔·贝歇尔（Marie-Claire Bergenre）的《孙中山》出版于 1994 年，英译本 *Sun Yat-sen* 出版于 1998 年。她认为七十年代末在大陆兴起的孙中山研究热潮在西方未引起丝毫反响，原因是，据她的说法，孙中山史学在中西学者之间一向存在分歧，前者浸润在意识形态"神话"的迷雾中，且不断将孙中山"神化"；而后者则旨在破除这种迷雾："大多欧美历史学家继续探索孙中山的性格与角色，强调他常人的弱点、思想家的不一致处和革命领袖的许多失败。"[53]使贝歇尔失望的是，大陆的孙中山史学虽乘改革开放的东风而兴起，却不副所望，没有出现突破性的进展。

贝歇尔的观点不免灼见与偏见，而她对大陆孙中山史学的一笔抹杀，似乎忽视了某些重要的细节，因此也造成她自己的失误。1991 年出版的陈锡祺主编的《孙中山年谱长编》（以下称《长编》），与台湾的《年谱》、《实录》相较，其优点不光是不称"国父"而已。关于孙中山早年"革命"史料的处理，虽然在目文中也像《年谱》或《实录》一样，直接引用孙氏自述而未加辨析，但在纲文中，措词已经较为谨审。如 1889 年谱中，即在香港西医书院中始结识陈少白，纲文云孙中山："言论充满反清革命思想，'想推翻满清政府，还我汉族河山'。"此下引用关景良的"忆述"："总理的言论已充满革命思想，要推翻清廷，废除帝制。"[54]与关景良之言对照，纲文中在"革命思想"之前加上"反清"两字，似对"革命"一词的使用已有所限定，显然包含用语上的惊惕。又在次年 1890 年谱中，即所谓"四大寇"这一节中，在目文中引孙中山"所谈者莫不为革命之言论"等语，但与《年谱》的纲文直书"昌言革命"、《实录》的纲文直书"纵谈革命"相参照，《长编》却是："与陈少白、尤列、杨鹤龄等大谈反清言论，被称为'四大寇'。"[55]

有突破意义的是，《长编》在 1895 年谱中，记载了孙中山在广

州起事失败后，搭船抵神户，却没有使用被视作权威的陈少白或冯自由的关于孙中山看见神户报纸称其为"革命党"而此后自称为"革命党"的材料。纲文说"神户报纸刊登有关广州起义密谋之报导"。在日文中载录了11月10日《神户又新日报》的题为《广东暴徒巨魁之履历及计画》的报导。这一突破性的变动，基本上否定了陈少白和冯自由的所谓"革命二字之由来"的可靠性。其根据是1985年出版的陈德仁与安井三吉合著的《孙文と神户》一书，书中揭露了陈少白与冯自由的说法的来源。他们没发现当时神户的报纸作过"支那革命党首领孙逸仙抵日"的报导，但发现的是《神户又新日报》的报导。《长编》的作者并没有忽视冯自由及陈少白，而把他们放在注解里。在引述了他们的记述之后说："此事不见于先生本人记述，据安井三吉、陈德仁考查，当时日本报纸亦未见此种报导。"⑦

如果说，陈及冯的记载提供了孙中山最初使用"革命"一词的依据，那么在否定了他们的说法的可靠性之后，并不意味着问题的消失，对于孙氏何时开始使用"革命"，及有关革命意识形态与孙中山革命思想的形成等问题，仍被包裹在历史的迷雾中。如果说，正因为存在陈少白的原始记述以及冯自由所作的"革命二字之由来"的诠释，给台湾的孙中山史学内部带来张力，如罗刚根据陈、冯的说法表达了对于孙中山"自述"的挑战，又如吴相湘由此引向翻译中的"革命"词义问题，又如周弘然提出了"革命"口号真正形成的时间问题。尽管他们受到政治和意识形态上的局限而未将问题引向深入，但他们使问题呈现了出来

《长编》在实事求事地考实史料的同时，却没有将史学导向更有活力的方向，不无揶揄地将矛盾挂了起来。这样不了了之的结果，也消解了由这条材料产生的内在张力。事实上，《长编》作者虽然对于台湾"官方"史学盲从孙中山自述的"革命"传统有所警惕，但从根本上无意在"革命"一词的历史意义及其使用上刨根究底。

毫无疑问，大陆的孙中山研究以台湾的研究成果为基础。从大陆学者所能掌握的资料方面来说，具有空前的优越性，但无人追踪罗刚、吴相湘、周弘然或谢文孙等人研究中更为开放的取向，从富于挑战的方向思考问题。再说，在九十年代的中国场景里，"革命"仅具象征意义，重塑孙中山形象也给重新诠释"革命"提供了机会，但由于"革命"的意义必须被诠释为某种"模糊"的可塑的空间，其中既能存活原先的"新民主主义"的"革命"，也能构筑后全球化"革命"时代的跨国资本的幻象。因此对有关孙中山早期"革命"史料的处理，是兼容并蓄，而对"革命"的诠释，多从当下出发，而不是历史的。

《长编》的作者之一桑兵，在《孙中山生平活动史实补正(1895—1905 年)——〈孙中山年谱长编〉编辑札记》(以下称《补正》)一长文中，集中讨论对从兴中会到同盟会的十一年间的史料处理等问题。这正是关于孙中山早期生平活动的史料最为暧昧混乱的一段，也正是台湾史学界最聚讼纷纭的一段。此文反映了《长编》的作者们是充分认识到这一"棘手的局面"的，而该文所谈的对这一棘手局面的思考与解决方式，具有某种代表性。

《补正》一开头就提到，长期以来事实上对于早期孙中山的研究是"比较定型的一段"，因此确切地说，所谓"棘手"，是因为作者意识到这一"定型"在近年来所遇到的挑战。在叙述了有关这一时期的史料和研究现状之后，《补正》说：

> 另外，关于这一阶段孙中山思想与活动的研究，有几位海外和台湾学者的意见值得重视。美籍华人学者谢文孙所著《辛亥革命的历史编纂学》一书，作了一个给人以启迪的分析，他将有关孙中山的书籍按写作出版年代分为若干时期，并对各时期的内容进行比较，最后得出结论：孙中山的历史地位是辛亥革命后随着政治斗争的需要被国民党正统史学抬起来

的，并非历史的本来面目。谢氏的结论未必恰当，但它使我充分警觉到，必须严格注意所据史料产生的年代，以避免受事后观念的左右。而台湾学者罗刚在《〈国父年谱〉纠谬》中则认为，辛亥革命以前，特别是同盟会成立前的历史，不易获得新史料，因而必须充分利用现有回忆资料，并就此对《国父年谱》大张挞伐。这两种意见如何统一？[9]

"如何统一？"问题的提法颇有趣。这里似乎无意中使用"统一"这一政治语汇，便将问题转向政治的解决方式。事实上，在"改革开放"的特定政治环境中勃兴的大陆孙中山史学，实际面对的是台湾的孙中山史学，而且《补正》既已认识到"必须严格注意所据史料产生的本来面目，以避免受事后观念的左右"，或许这正是一个振兴史学的机会，如果借此评估和清理台湾的"官方"、"非官方"史学之同异，找出焦聚所在，或可走出自己的一条路来。虽然在这里《补正》并非对台湾的孙中山史学作正面、全面的评估，却也触及某些关键所在。只是对罗刚的诠释，忽视了《纠谬》中表示不尽遵从"国父自述"的真正挑战的一面，这一点是跟谢文孙的解构官方史学是相通的。尽管如此，《补正》将聚讼焦点设定在"严格注意"与"充分利用"现存资料的两极，并提出"统一"，整个问题便模糊起来。对于"现有回忆资料"都不能忽视，这是毫无疑问的，如果这些资料存在"受事后观念左右"的情况，无疑也应当加以澄清。所谓"统一"，只能在尽可能客观、科学研究的基础上的统一。

但《补正》作者所谓的"统一"，意味着兼容并蓄、含糊从事。一面说受到谢氏的"启迪"，要"严格注意"史料的历史遮蔽，另一面又说"谢氏的结论未必恰当"，不仅自陷"左右为难的窘境"，也等于给台湾的官方孙中山史学网开一面。再看《补正》下面一段话：

众所周知，对孙中山早期活动的描述，在相当程度上须靠

> 回忆录，由于孙中山后来的声望、地位和影响，加上年深月久记忆上出现偏差，回忆录中的错误、自我标榜以及种种不实之词，比比皆是。以回忆录为基础，好比沙上筑楼，很难稳固，对此笔者深有感触。[58]

应当说，《补正》作者是较充分理解和同情谢文孙的说法的，这里对孙中山自述材料的批评，是很着力的，但对于史家来说如何使用这些材料而构筑理想的孙中山形象？这样的形象以及塑造这样形象的史学与国家意识形态的关系如何？这些问题似乎不在《补正》的视域之中。在具体处理上颇费心思："尽量以原始资料为经，以回忆文字为纬，去编织孙中山活动的一组组分镜头。……对于回忆文字，则防止简单套用，参照各种不同记载，进行比较鉴别，取其符合历史实际的合理成分。"[59]的确这部《长编》也是同类著作中最有质量的。尽管如此，在具体鉴别材料过程中，对回忆文字的取舍，仍取决于对"革命"一词的理解，却反映出有关"共和"的新理想图景。《补正》第一部分中这一段话稍长，但为了说明其中如何重蹈覆辙，对"革命"的诠释"受事后观念的左右"，而将"革命"一词使用的历史意义与诠释意义"统一"起来，从而造成逻辑之间的混乱，特引之如下：

> 孙中山并不是一个天生的革命者，在他走上革命道路的历程中，曾经受过各种爱国进步思想的影响，是很自然的。问题在于，孙中山究竟于何时确立了他的共和革命宗旨。一些同志认为，1895年广州起义时，孙中山并没有共和革命的思想。尽管兴中会誓词中有"创立合众政府"一语，但不够明确，且系后来的回忆。同时又有不少记载说孙中山当时主张反满复汉，直到起义失败亡走日本，才从日本报刊的报导中知道自己的造反行动是"革命"，于是乎恍然大悟。更有一些同志根

据1900年致刘学询函中"主政一人,或称总统,或称帝王,弟决奉足下当之"的话,断定孙中山直到这时共和革命主张还在动摇之中。《长编》征引了日本京都女子大学山本四郎教授发现的1895年3月4日、4月17日日本驻香港领事中川顿次郎致首相原敬的两封信。这是中川在孙中山来访后所作的报告,里面明确提到:孙文要在两广独立,建立共和国,并于成功之后选举总统。这不仅澄清了"创立合众政府"一语的含混,而且为研究者们重新审定已往的结论提供了第一手资料。引伸下去,既然孙中山在三月已经懂得共和国、总统等等,就决不至于像冯自由或陈少白所描绘的那样,直到亡命日本时才知道自己的行动是革命。有幸得到孙中山抵神户当天《神户又新日报》有关报导的影印件,标题为《广东暴徒巨魁之履历及计画》,而不是《支那革命党首领孙逸仙抵日》,也无"中国革命党孙逸仙"字样,文中甚至没有"革命"二字,只是将广州起义作了极不准确的介绍。而谢缵泰则说,广州起义前,"孙念念不忘革命"。由此看来,孙中山对革命的认识并非偶然触发的顿悟。《长编》所引1900年日本、英国、法国的有关档案,记载了孙中山在惠州起义前后不同场合的谈话中,明确表示要在中国南方建立一个联邦共和国,然后推翻清朝专制统治,合纵十八省创一东洋大共和国。……所以,用致刘学询函来证明孙中山的信仰仍在动摇彷徨,根据不足。而1897年孙中山与宫崎寅藏关于共和革命的谈话,确系肺腑之言。确定孙中山当时的宗旨,不仅有助于我们对兴中会的性质作出恰当的判断,而且将会对认识中国社会提出的客观要求、革命派与改良派初期的相互关系以及中国政治变革的道路等一系列问题产生积极的影响。[60]

这里《补正》力主孙中山的"共和革命"思想起于1895年,其根据是

中川顿次郎于该年三月、四月致原敬的报告,由此照亮了兴中会誓词中“创立合众政府”之言。再举1897年与宫崎滔天的谈话及1900年日本、英国、法国的有关档案,基本上勾画出一个始终如一坚持“共和革命”理想的领袖。在论证过程中力斥根据孙中山1900年致刘学询函的共和革命主张“动摇”说,同时排斥的是陈少白、冯自由关于孙中山“革命”始于神户报纸称其为“革命党”说。《补正》的“共和革命”的说法,听上去颇新鲜,这是对孙中山革命思想起源与形成的一种新解。这一新解,与台湾史界长期神化孙中山相比,似乎意味着突破,并在史料实证的层面上重新呈现了孙中山的“革命”形象,而且所谓“共和革命”的形象比起他自己所说的“倾覆清廷”说,更具现代性与超越性。这种突破,实际上是新瓶装旧酒,从另一个角度重新肯定了台湾“官方”史学的逻辑,与台湾史界的内在挑战的新倾向相比,缺乏潜力。这一段论述中涉及的关键问题,还是如何对待“革命”的历史意义与诠释意义的区别,包含语言和历史叙述、史家和意识形态等问题。

追溯孙中山的“革命”思想,必须将他放到“革命”的意识形态的历史形成过程中,才能看清时代的需要与他的特殊角色。从这样的角度探索孙中山的“革命”思想,所澄清的不仅是他个人的精神史,也是他的时代;所澄清的不仅是他的早期,也是他的后期。这里并不是说,在他接受并使用“革命”口号之前,他就不革命了,但无论是将他的革命思想追溯到他于1884年便“立志”“倾覆清廷”,还是追溯到他于1895年主张“共和”,这应当和他直接采用“革命”口号区别开来。这一追溯性的“革命”意义属于诠释性的,无须加引号;而对他实际使用“革命”是属于历史性的,须加引号。因此在谈孙中山的革命思想时,应将“革命”分作历史的意义与诠释的意义,这是现代中国的革命史的特殊性决定的。

首先必须解决的孙中山于何时开始使用“革命”。因为只有把这“革命”看作一种负荷着历史与文化符码的话语并追索它的来龙

去脉，才能弄清"革命"意识形态的形成过程，以及在这一历史过程中个人、集团与语言使用或被使用的主动与被动的关系。就孙中山的情况而言，"革命"话语无疑占据核心地位，因为孙中山与这个中国的现代"革命"血肉相连，中国的革命进程与"革命"一词的现代转型息息相关，孙中山既是"革命"的推动者，也是被"革命"所铸塑者。

《补正》所主张的孙中山于1895年便主张"共和革命"，在中川顿次郎的报告中并无"革命"一语，因此所谓"共和革命"中的"革命"是一种诠释的意义。据此而否定陈少白或冯自由的关于孙中山见到日本报纸称他"革命党"而采用"革命"的说法，虽然看上去《补正》似乎以一个更有说服力的证据取代了一个久被接受而实际上颇有问题的证据，却并没有损害孙中山的"革命"性，即新证据说明，同样在1895年，且在更早的时候，孙氏思想就已经呈现出相当成熟的形态。但《补正》如此论证的实际效果，是取代了一个潜在的问题、一种提问的方式。因为尤其是冯自由的所谓"革命二字之由来"的说法，是在陈少白的回忆基础上所作的阐释，提出了一个有关孙中山与"革命"意识形态的关系问题，涉及的是语言和历史研究的关系问题。

虽然由于陈德仁、安井三吉的考查，陈、冯的说法不可靠，但问题仍然存在。正如罗刚、周弘然、谢文孙等人，沿着这条思考线路，作出了富有建设性的探索。当《补正》以"共和革命"这一含糊的概念作为孙中山"革命"思想源起的结论，似乎一劳永逸地解决了问题，这跟台湾官方史学追溯孙中山"反清"便是"革命"源起，没有实质上的不同，只是转换了一个诠释的角度。

《补正》的讨论年代限定在1895至1905年间，似乎走出了台湾史界的困境，走出了遵从孙中山"自述"自1884年起就"立志""倾覆清廷"之说的迷雾，也显然体现了对孙中山自述的不信任感，避开了其中最热闹的所谓"四大寇"的神话，的确是有所进步。但

这样的回避也不明不白，引出新的问题。

《补正》作者在力主孙中山"共和革命"说的同时，驳斥了以孙中山1900年致刘学询函为证据的共和主张"动摇"说。在这样力图说明孙中山是一个首尾一贯的"共和革命"者时，对于一系列互相复合、交错，甚或抵牾的历史资料，采取的是一种简化的处理方式。一般认为，孙中山的致刘学询函对他的"革命"形象颇有杀伤力，因为函中所说的"或称总统，或称帝王"，似乎表明孙氏的思想局限。其实无庸讳言，其"帝王"思想也颇具一贯性，如1896年《复翟理斯函》中："于人则仰中华之汤武暨美国华盛顿焉。"[61]在1923年《中国革命史》中亦开宗明义提到"汤武"为中国革命之祖。"汤武"是"帝王"谱系，但在孙中山那里，已被置于现代语境中。

再说对于致刘学询函，也应该将"或称帝王"一语放到当时的历史境遇中加以理解，这也有可能指的是像日本式或英国式的立宪君主。因此所谓的"动摇"说，亦是从简单对立的基点立论。"革命"一词最常用的意义是"变化"，这个意思为中国人所了解和使用，要到十九世纪末梁启超引进日本的"新名词"之后，[62]在各个不同的历史时期，或对于各种不同的人，"革命"往往有其特定的含义。如在二十年代初，许多年轻人称"无政府主义"为"革命"。"文化大革命"开始时将"破四旧"作为重要内容之一。这么说来，在追索孙中山革命思想时，决不能脱离"革命"的历史语境。如果把他的革命思想同无政府主义相联系，显然是风马牛不相及，就失去探索的意义。说他的"共和"思想是他的革命思想来源之一，或说是他后来真正接受"革命"口号的基础，已经在相当大的程度上是后射的。"共和"这一概念早就在十九世纪后半叶的中国流传，与"君民共主"等观念相联系，在王韬(1828—1897)的《重订法国志略》中，同"法国革命"产生连系，[63]但当时在中国人决不会把它们看作是一件事。其实即使从诠释意义上探索孙中山的革命思想，更合乎"革命"的历史语境的，是根植于孙中山早期的"反清"思想，这也

是他接受"革命"一词的关键。这是他的"自述"的基石，也是台湾史界神化孙中山的基石，而《补正》在作"共和革命"的新解时，固然摆脱了孙中山自述的阴影以及台湾史界的成说，但没有给孙中山早期思想研究带来突破。

五、欧美学者的孙中山"革命"想象片断

如上文所述，贝歇尔在批评中西现在的孙中山研究的同异时，也不免简单化、意识形态化。在她批评大陆的自1979年发轫的孙中山史学不值西方学者一顾之后，她也不满欧美学者的孙中山研究现状：

> 孙逸仙史学于是就成为两种不同的历史生产模式之间首要的冲突场域，同时也成为中西专家之间聚讼纷纭的不竭之源。孙中山研究既为神话的创造所歪曲，也为消解神话的企图所歪曲。面对中国历史学者的彰明昭著的政治建构，西方学者满足于一种由拆毁英雄崇拜为宗旨(及为之受局限)的实证主义。由于无法为这样的对话提供径直的解决之途，西方史学就对孙中山失去了兴趣。自1979年起在大陆重新勃兴的孙中山研究，却没有在西方引起回响；在西方的年轻史学家当中，对于孙氏崇拜的拒绝亦导向对于那种由崇拜而产生的分析的拒绝。比方说，那些分析或有关西方在中国的现代化追求中所扮演的角色，或是有关东南沿海的中国在民族主义的觉醒中所扮演的角色。孙中山在中国史学中的无所不在跟西方史学界的毫无痕迹形成极其鲜明的对照。[64]

这样的批评以及那种想跳出困境的意图都极可嘉尚，然而这样的

批评似乎也过于春秋分明。这里仅举一例，有关史料的使用方面，说明由于孙中山史料本身与“革命”难分难解，欧美的孙中山史学不一定能与孙中山研究崇拜之风完全割断。比如史扶邻的《孙中山与中国革命的起源》，素为学者称道。书中接受陈少白、冯自由的关于孙中山于1895年通过日本报纸而始称自己为“革命党”的说法，而他的解说很有启发：

> 孙中山及其朋友感到惊奇的是，日本人所称的“Kakumei”，用中文读起来不是别的，正是“革命”，这虽是个熟悉的用语，但他们却从未把它同他们自己的政治目标联系起来。对日本人来说，这个词是按西方的意思作“革命”解的，可是在传统的汉语词书里，它的含义却完全不同。这个词的字面解释是“变革天命”，但实际上是指王朝的更迭，一个王朝为另一个在制度上相同的王朝所代替。所以陈少白才大吃一惊地说：“我们从前的心理，以为要做皇帝才叫革命。”因此，孙中山没有采用这个意仅为“王者易姓”的术语，就可以理解了。[65]

这段解释的可贵之处，在于提到“革命”的日本语境，是中国学者从未想到过的。由该段的注解可知，史扶邻受到了雷文森（Joseph R. Levenson，1920—1969）《儒家中国及其现代命运》一书的影响。[66]现在看来，史扶邻的解释当然有问题，因为根据陈德仁、安井三吉的新发现，当时的神户报纸并没有这样的“革命”报导。但史扶邻是可同情的，他的书出版于1970年，而他们的发现是在1985年发表的。然而令人惊愕的是贝歇尔的《孙逸仙》出版于1994年，几乎在陈与安井的发见十年之后，却仍然不动声色地使用陈少白、冯自由的材料：

十一月十二日，当孙中山抵达日本的神户，由郑士良、陈少白随同，他读到日本报纸在报导广州起义时称之为“革命”。在此之前，在他的思想里仅仅是“造反”，一种群众抗议运动。在中国传统里，造反指向贪官污吏，属地方性的事务。有时被雄心勃勃的人——落魄书生或罗宾汉式的反抗虐政的英雄豪杰——所领导，但总是受到代表儒家道德与秩序的指斥与鄙视。直到那时，孙中山执意回避“革命”的字眼；此词在中国的政治语汇里，意味着改朝换代：即违背天意的皇帝被民众的暴动所倾覆，并被一个新的领袖取而代之。这样的领袖武功彪炳，德行卓著，自命为“真命天子”，遂成为新朝的创建者。按照孔子的说法，这些革命作为历史所完成的部分，学者们认为凡是颠覆了皇朝的民众造反是合法的。

孙逸仙在改革抑是推翻帝治政体之间犹豫不决，从来未想到通过皇朝的变更能解决中国的危机。对他所从事的事业，“革命”似乎从来就不是一个合适的字眼。现在通过日本报纸，他认识到“革命”能赋予暴力行动以现代意义，导致一种机制与社会的剧变。抓住这一时机，孙逸仙将这具有权威和尊严的旧概念与带有现代意识形态的激进主义相调和，由此采用这一词：此后他的党就称为革命党。[57]

在这些段落里，贝歇尔甚至没注明材料出处。其实这似乎更像一般传记的写法，尽管她是振振有词地对所有的中西学者都不满。当然这不一定归因于她的无知，其实在书后所附的参考书目中，是包括陈锡祺主编的《孙中山年谱长编》的，如果她对大陆与台湾的孙中山史学的同异稍作比较，大约也不会如此武断。然而她对陈、冯的材料仍然深信不疑，大约在她声称西方学者对于大陆的孙中山研究不屑一顾时，她自己真的成了这“不屑一顾”的牺牲者。

六、"天命无常"：孙中山早年"革命"思想特征

探究孙中山的早年思想，在他接受并使用"革命"之前，跟哪些概念或观念有联系？这涉及到孙氏的特殊文化背景。这些概念跟后射的"革命"不一定都构成直接、间接的关系，或从诠释的立场上说，则构成处于变动中的、闪烁不定的关系。可确定的是，只有在"革命"的诠释的迷障被消除之后，其他的非"革命"观念才会显示出来。换言之，在有关"国父"的"天纵之圣"、"先知先觉"的光晕笼罩下，实际上活跃在孙氏早年精神生活中的非"革命"思想，就被有意无意地遮蔽起来。当冯自由在《革命二字之由来》中确定革命党人自 1895 年才开始使用"革命"时，他指出在此之前"党人均沿用'造反'或'起义'、'光复'等名辞"。这段叙述既然这么重要，我们须追问的是，冯自由的根据是什么？他的历史想象到底有几分可靠？前面说过，这一说法是在陈少白的回忆的基础上，且加上自己的引申。原来陈少白只说"我们的行动只算造反而已"，冯自由另增了"起义"、"光复"等"名辞"，却突出了语言问题。富于讽刺的是，由于陈少白记忆本身的失误(关于这一点后面将作探讨)，冯的论断也随之变成沙上筑屋。但这不等于说，他对于"革命"使用的时间判断毫无根据。作为一个第一代的民国史家，冯自由不仅对于早期民国革命的史料的掌握、鉴别和判断方面具极大的价值，而且在历史叙述中注意到语言的历史性。如《中华民国开国革命史》中，叙述孙中山在香港西医书院作反清宣传及"四大寇"之传奇时，"每于学课余暇，日以提倡排满为事，……杨耀记商行在香港歌赋街，总理常假该店为议论时政之所；……孙尤与陆皓东、魏友琴、郑士良……数人恒假其地(广雅书局内)谈论国事。总理率先提议创设团体，为进行机关；以驱除鞑虏，恢复华夏为宗旨"。[69]凡涉及孙

中山与别人的谈论及其内容，冯的措词都很谨慎，只字未取孙中山自述中"昌言革命"、"纵谈革命"的说法。此书出版于1944年，罗香林的《国父之大学时代》于次年出版，其中便不分"革命"一词的历史意义与诠释意义。

冯自由说革命党原先使用"造反"、"光复"、"起义"等语，所根据的应当是他所接触到的材料。如1895年广州举义失败，陆皓东被捕就义，冯著《中华民国开国前革命史》引用陆的"供词"，有所谓"孙君与吾倡行排满之始，盖务求警醒黄魂，光复汉族"等语，[69]可知当时的主要口号是"排满"、"光复"。同样的，他指出《兴中会章程》原文里并无"革命"字样，从而纠正习称《兴中会革命宣言书》之非，当然也是根据实际资料；也正因为他完全有可能看到香港兴中会章程，又特地指出："其后香港总会复修正为总办、帮办、管库、华文文案、洋文文案、董事等名目，皆为当日香港旧译名辞，总理特沿用之耳。英文革命(Revolution)一字，旧译为'造反'，即同此例。"[70]基于对"革命"意义的历史理解，冯即使在引用回忆资料时，也颇谨审，如书中所引其叔父冯紫珊在1920年给他的信函，其中谈到孙中山在1895年由檀香山道经横滨，"托陈清带许多传单埋街，声明准九月起旗作反。杀满洲佬，复明之本旨"。[71]也颇能得当时之实。

关于孙中山早年的思想性格特征，似乎是史扶邻的勾画颇富洞见：

> 他是一个西方化了的农民，一个局外人，……争取中国知识界(和他们的后代，现代知识分子)的赞同和得到外国的支持，是孙中山的实用主义努力的两个主要目标。在追求这些目标的过程中，孙中山常常进行妥协和运用策略，现在看来这是同他所代表的民族主义和民主力量相矛盾的。他被迫处于一种谦卑，甚至受辱的境地。当时，孙中山有两副面孔：软弱的追求者和自负的操纵者。追求者不得不谋求妥协；操纵者

则相信他可以使妥协转过来对他有利。

在这个孙中山一生经历的头十年(1894—1905),研究中山这两副面孔是十分明显的。[72]

然而,这个“西方化了的农民”所体现的中国近代思想的复杂交汇和折冲斡旋,恐怕谁也比不上。孙中山于十八岁通过梅嘉理牧师受洗加入教会,信奉基督教义;二十一岁与郑士良定交,与民间秘密会党结缘,实行反清复明;同时深受香港西医书院的创办人何启的影响,输忠于改良救国。他是一个意志力极其坚韧又极善于机变的人,而对权力与沟通手段极其敏感。无论这几道思想线路交错也好,冲突也好,融合也好,而各自的思想基础含有强烈的拒绝“革命”的成份。在甲午国耻前后,在民族政治危机的推动下,他更倾心于暴力而更走近“革命”,但他本身仍受传统文化符码的桎梏,与“革命”还是擦肩而过。这一传统的“革命”语境,必须在一个全新的环境里才能得到更新。

值得注意的是,孙中山似乎命中注定必定会与“革命”而不是别的口号一拍即合,正因为很多征状表明,他自小就有帝王思想。在林百克的《孙逸仙传记》里,写到孙中山大约在十一二岁时,就反对村里的种种守旧落后的事物,而引起村中父老的惊恐:

他有一次问道:“为什么我们长被这种风俗所束缚?”

他们总回答说:“因为这种事情向来如此的,所以是不差的。那天子是我们的首领,他做的这种事情都是合法的。”

因此中山开始怨恨天子了。[73]

这部传记是根据孙中山的口述整理而成。一般来说,村民们将种种弊政归咎于地方政府,而这里直接怪罪于“天子”,殊不合普通故事的常例,却合乎作为一部伟人传记的应有情节。说孙中山从早

年就“开始怨恨天子”，乃凸显传主一向胸怀大志，至少传达了这样一个信息，他受村民的启发，其思维模式自幼就摆脱了“地方性”束缚，而得到凸显的是那种伟人的胸怀。林传中又写到“大改造家”的孙中山起初在村里向愚昧宣战：

……你们既然出了税，他们应该每年做些事情给你们看的。无论是建造学校、桥梁、马路，你们所出的钱哪里去了？到天子那里去了。天子替你们在这翠亨村里干了什么事呢？没有[74]

这样的记载如果合乎事实，那么在这里孙中山直接将矛头指向“天子”，也足以说明他的狂妄。换言之，在直斥“天子”时，他的自我形象也是变了常形的。[75]

但可注意的是，他对“四书五经”的接触和理解，并未陷入所谓汉、宋之学，这一方面受到客观条件限制——既非专攻经学，亦无名师传授；但他对原典的理解，却带有那种农民式的纯朴性。罗香林称孙氏“于国学，亦根植盘深”，乃溢美之词。这样的经学根底，决定了孙中山后来一度信奉“改良”主义却难以真正进入改良派圈子。因此他也不可能与康、梁等找到共同语言，这却给他带来另一种好处：能直接听到来自经典的声音，而获得原始的动力。孙中山在1912年的《我的回忆》中，说到1892年某夜，一个年轻商人告诉他来自北京的消息，日本人要侵略中国：

我对他说：“我们都被愚弄，太可怜了；皇帝应该把这些事告诉人民才是。”

“天命无常(神权不会持久)。”我的朋友说。

“真的。”我同意着说。同时我引述了帝舜的话：“天听自我民听。”[76]

在这对话中，孙中山对皇帝的直接指控仍显得颇为突兀，这表现出他对皇帝的位置与职能的特别关注，跟他幼时的经验相一致；在这里夹杂着来自经典的启示，崇尚那种君主与人民的较为原始的纯朴关系。我想强调的是，他的朋友所说的"天命无常"这句话，对于理解孙氏早期思想与"革命"的联系，不啻具枢纽之作用。在林百克的《孙逸仙传记》里，我们可读到另一个版本。时间是在1895年，孙中山决意推翻满清：

> ……他要推翻皇帝，但是他不能找皇帝的差，因为中国人当皇帝是不差的，从来没有人能昌言反对君主专制。但是他后来终究思索出一种口号来，可以做推翻皇帝的讲坛。这种口号并不是反对皇帝，但是反对忠君。倘使忠君的理想可以推翻，皇帝便没有凭借，而他的权力也失掉了。……实在中山的困难就是用什么言语开始他对于皇帝的攻击。
>
> 中山后来造出四个字的宣言，就是：
>
> "天命无常。"
>
> 用了这个口号，中山宣传反对忠君。这四个字是无害于众人的，所以很容易深入人心。工人苦力都懂得这个简单、无恶意，而却是动人的口号，所以他知道一定可以成功的。他又发表了一篇攻击皇帝的文字，广为宣传。这篇文字的大意是：
>
> "暴君肆虐，罪恶滔天，信任奸邪，滥施淫毒。应天顺人，除彼独夫。凡我同胞，毋稍瞻顾！"[77]

在两种英文文本的中山自传中，这"天命无常"重复出现，形式上极其一致，也即无论他自己还是林百克，都用拼音 tien ming wu chang，加上英语解释：Devine right does not last forever。[78]这样的重复显见其重要性，尤其是林百克的叙述，所强调的是一个行动"口号"的产生，况且是在关键的1895年。这两种说法不同，但前后也

没多大矛盾，如果说孙中山在1892年从友人那里得到"天命无常"的启示，那么到了1895年就变成了他的行动口号。确实，这条记载仅见于对"外"发行的自传资料是令人困惑的，这与他的中文自传里的"革命"形象不相一致。或者说，孙中山自塑的"革命"形象内外有别，如果说外文版里的自我形象较为"自然"，强调的是思想成长的过程，而在中文版里的自我则是一种已经塑就的偶像，是"天纵之圣"的象征。

尽管这些叙述存在问题，但同样令人困惑的是，为什么研究者对同样是孙中山自述却厚此薄彼？不消说无论是《年谱》、《实录》或《长编》等，都不载这两条自述材料，而史扶邻和贝歇尔亦对此不感兴趣。我觉得"天命无常"这个口号，比他自述中那些"昌言革命"、"鼓吹革命"等暧昧之辞更为真实地反映了孙中山对于宣传"口号"的考虑。尤其当陈少白、冯自由关于1895年孙氏据日本报纸自称"革命党"之说发生动摇之后，孙氏的这些自述为我们探索他的"革命"心路历程以及"革命"话语的历史形成过程，提供了重要线索 这口号并不是"革命"，却与"革命"之间更具有一种深层意识的内在联系。

"应天顺人，除彼独夫。凡我同胞，毋稍瞻顾！"乃徐植仁根据原文二句译出："He shall give way to the will of the people. /No longer shall we reverence the throne."这基本上是意译，原先皇帝这一主语已被转换成反满运动。所谓"应天顺人"出典于《易经》："汤武革命，应乎天而顺乎人"，而"独夫"则语出《孟子》，意谓商纣王暴虐无道，民怨沸天，因此不配为"君"，只能称作"独夫"。孟子盛赞周武王："闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。"其实也是对"汤武革命"的意义的引伸。尽管是意译，然而对于孙中山并未离谱。其实只要稍读经书，便不难知晓"汤武革命"这一熟典，而孙中山对此却情有独钟。他在1896年《复翟理斯函》中说："至于教则崇拜耶稣，于人则仰中华之汤武暨美国华盛顿矣。"[22]至二十年代，在《中国革

命史》中说:“革命之名词,创于孔子。中国历史,汤武以后,革命之事实,已数见不鲜矣!”[80]

可以这么说,孙中山自攻读古典经书之后不久,“汤武革命”的思想便在他的心里扎下了根。但“革命”可熟诵,而不能乱用。在传统语境里,“革命”与“成则为王,败则为寇”的政治文化是连在一起的。无论是造反还是政变,只有推翻旧皇朝的,才能为“革命”所加冕。因此无论贵贱,自称“革命”即为禁忌,不是被视为疯狂,便遭法办。如秦力山说:“吾支那人闻革命二字,则谈虎色变,若谓非猾贼巨盗,不敢为此。”[81]对于叛乱者而言,自称“造反”即含有自定的合法性,但在未成功之前便称“革命”,乃不可思议之事。我已在《现代中国革命话语之源》等文中,举出“革命”话语在日本历史中经过长期消化、改造的过程,说明“革命”话语与所谓“约定俗成”的文化符码的关系。

尽管孙中山尊崇“汤武革命”传统基本上唯具象征意义,但在当时的中国境遇里,传统“革命”文化心理根深蒂固,并在具体政治生活中顽强地表现出来。1924年,孙中山讲“民权主义”:

> 自古以来,有大志之人,多想做皇帝,如刘邦见秦皇出外,便曰:“大丈夫当如是也。”项羽亦曰:“彼可取而代也。”此等野心家代代不绝,当我提倡革命之初,其来赞成者,十人之中,差不多有六七人,是有一种皇帝思想的。[82]

即使在梁启超受明治文化的影响而提倡“革命”即一般意义的“变革”之后,大多中国人仍在“汤武革命”的框架里理解此词。同样的,尽管在孙中山的“革命”里已含有“共和”、“民权”的新义,他的追随者仍不乏皇帝思想者。孙氏的这番描述,如关于刘邦、项羽的故事,中国人家喻户晓,颇能道出“革命”与“皇帝”思想的内在逻辑与文化语境。

我们有理由说，孙中山在着手反清运动的一段时期里，一方面同时却崇拜汤武，沉醉于从事“革命”及其成功的激情与狂想中，另一方面“革命”欲望不自觉地受到文化桎梏的压制，客观条件上也不具备使他突破文化符码束缚的可能。这也即史扶邻所谓的孙中山有“两副面孔：软弱的追求者和自负的操纵者”。大约在“汤武革命”的不寻常的狂想刺激之下，这“两副面孔”之间的张力极其强烈。正因为如此，中山先生坚持“共和”才显得更为可贵，其实他自己也是这么过来的。

从这个角度看，所谓“天命无常”的提法，意蕴极其丰富。其中隐寓“革命”之意，却借助于现代的抽象思维形式。由于受到社会图腾与禁忌的制约，用“革命”作为行动口号难以得到群众的认同；从深层文化心理来说，对“革命”的欲望是被压抑的，成为某种潜意识活动。暧昧的是，所谓“天命”的提法，仍把皇帝视为“天子”，肯定了“革命”话语背后的“天命”的含意，也肯定了所谓“皇帝不是老百姓做的，造反是大逆不道的”前设。[83]因此，尽管“天命无常”的提出意味着“反对忠君”，但在他心中仍未破除“革命”的神圣光圈，离开自称“革命”还有一段距离。

七、孙中山的英语世界：“革命”还是“造反”？

孙中山的早期思想里，交织着西方教会、会党与改良主义的复杂线索。在十九世纪末的中国思想舞台上，这些政治、文化势力都不同程度地为孙中山提供资源——暴力或非暴力的，但在思想基础上并未指示他走向“革命”口号的捷径。其中会党直接诉诸暴力，最有可能亲近“革命”；尽管有的在起事之始已伴随黄袍加身的梦想，但由于受到传统的“天命”观的束缚，不可能跨过“造反”的心理障碍。而且“革命”也意味着种种仪式，其中语言是富于象征性

的一种，借此可将某一新朝合法化，使之成为膺鼎"天命"的世俗体现。这种思想模式的突破，要到现代"革命"诞生后才有可能。如陶成章(1878—1912)的《龙华会章程》出现在1905年，表明会党开始意识到"造反"和"革命"的命名问题："怎样叫做革命？革命就是造反。有人问我革命就是造反，这句话如今是通行的了。"[84]这样的觉悟，把"造反"等同于"革命"，摆脱了"天命"的神圣光圈，具有一种"脱咪"的意味。"革命"的传统文化符码似乎失去了效力，然而正如史华慈(Benjamin Schwartz，1916—1999)所说，在现代境遇里，传统文化决不可能整体的死亡，它的局部总会通过各种方式在现代生活中复活。[85]在世纪初的数年里，传统"革命"话语几经激烈变化，已经被世俗化，如果说这一"革命"话语的内核由民主和共和观念、至高无上的政治权威及大一统的幻像构成，那么现代技术及传媒方式则扮演了为世俗生活生产文化仪式的功能。

在十九世纪九十年代，王韬的《重订法国志略》采用日本翻译的西方史著作，已经引进"法国革命"的概念。西方的"革命"即包含民主、共和的新义，又伴随着暴力流血的可怖讯息，悄悄在中土流传，传统的"革命"话语的内在理路也起了变化。尤其是康有为、梁启超等今文经学派，对"革命"一词更为敏感。在戊戌变法期间，改良派内部存在激进与温和的不同倾向，对"革命"的诠释也互有同异。如谭嗣同《仁学》，仍赞成"汤武革命"，且说："志士仁人求为陈涉、杨玄感，以供圣人之驱除，死无憾焉。"[86]这里已经将"造反"视作"革命"的兆头。而像章炳麟、康有为则负面地受到王韬《法国志略》的影响，以"法国革命"为蓝本而将"革命"视作洪水猛兽，然而既将巴黎暴民看成是"革命"的主体，传统"革命"话语的神圣性也被颠覆了。[87]

没有什么迹象说明孙中山受到改良派对于"革命"话语的使用的影响。他和王韬、郑观应等人的关系不深，对他们的著作熟悉到什么程度仍是疑问。其实他的《上李鸿章书》一向被过度诠释。从

话语角度看，该文所缺乏的是那种改良主义者的“人文”风格。似乎要到戊戌变法期间，“革命”话语才伴随改良派的政治危机感一同出现，其中夹杂着满汉关系的紧张和焦虑感。当章炳麟(1868—1936)提出以“革政”挽“革命”，其惊呼之状已可想见。[88]而此时的孙中山也移至日本，更走上暴力反满的不归路。且不说《仁学》至1898年才见刊于《清议报》，即使孙中山注意到像章炳麟的“革命”言论，也难以引起共鸣。

我想特别澄清的一点是，1895年前后孙中山在香港期间，由于受到西方传教士及其对待“革命”的保守姿态，给孙中山使用“革命”一词造成重重阻挠。这里涉及“跨语言实践”(translingual practice)在不同文化之间交流、对抗及融合的复杂问题。[89]这里包含三个相互关联的层面。首先，当时英语世界对“revolution”或“Revolution”一词的多种理解和使用，用现成的语汇，可译成“革命”、“造反”、“起义”、“叛乱”等。其次，当时香港华人对于revolution的负面理解和接受状况，使revolution和“革命”对不上号。第三，反清运动自身对“革命”的理解仍然受到传统“天命”观的束缚，因此既难以体认现代意义的“revolution”，也难以使“革命”话语现代化。探讨这些问题，有利于对某些史料的重新认识。

冯自由提到孙中山在起草香港兴中会章程时，沿用当日香港旧译名辞，“英文革命(Revolution)一字，旧译为‘造反’，即同此例”。[90]这是一个很有用的提示，但实际情况恐怕更为复杂。问题是谁将Revolution译成“造反”？从孙中山早年受教会影响而言，从理论上说，传教士站在天主仁爱救世的立场上，既不同情法国大革命，也不会赞赏中国的“革命”观。在十九世纪后半叶向中国人介绍西方近代史时，如美国牧师谢卫楼《万国通鉴》(1882)，称1789年“法国民变”，当然不称之为“革命”，而巴黎市民被称之为“乱民”。[91]在王韬通过日本的翻译而将“法国革命”的概念引进中国之后，1895年英国传教士李提摩太与蔡尔康翻译的罗伯特·麦

肯齐(Robert Mackenzie)的《泰西新史揽要》见世。邹振环指出："在译述过程中，李提摩太按自己的观点，颠倒了麦肯齐的原意，把法国大革命篡改为'法国大乱'或'法国大患'。"[32]甚至在1897年，孙中山在伦敦访晤李提摩太，李提摩太似乎并没有受他的伦敦蒙难的传奇所感动，认为孙氏反清主张是错误的。他认为中国需要"改革"，而不是"革命"。[33]

英文"revolution"一词经过长期的历史演变，至十九世纪末其意义已经相当含混、复杂。原义是"周而复始"、"无往不复"。十四世纪之后，其政治意义引申出反抗权威的"起义"或"造反"(revolt或rebellion)。至十七世纪revolution指政治变革，即所谓"革命"。如克伦威尔用武力颠覆了英国皇室，杀了查理一世，在历史上不啻是一次"革命"。虽然他宣称这是"神的革命"(God's Revolutions，神之反拨之意)，但他的仇敌则诋之为"大乱"(Great Rebellion)。那种暴力的政治变动，出于不同的立场既可称之为"革命"，亦可称之为"叛乱"。而经过1688年的英国"光荣革命"(The Glorious Revolution)，则使"革命"含有通过和平改良实现政治体制变革的意味。"光荣革命"与后来的"法国大革命"的政治和社会变革形式相映照，构成如霍布斯鲍姆(E. J. Hobsbawm)所谓的驱动现代西方全球扩张的"双轮马车"。当十九世纪黑格尔的历史哲学更尊崇体现某种公共意志的历史开展，而法国革命便作为这样的历史运动的典范，"革命"获得其大写的形式——Revolution。自然的，对于这样的庞然大物，有人欢呼，有人诅咒。[34]如雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)指出："然而，在由于实际历史上武装暴动或起义而引起的政治争议中，'革命'专指暴力颠覆；到十九世纪后期此词与evolution(渐进、进化)的意义相对，后者指由和平与宪政手段而带来新社会秩序。革命即所谓导致一个全新社会秩序的想法被社会主义运动大大地加强了，由此造成'革命'与'渐进'社会主义之间的复杂区别。从某种角度说，这是用暴力推翻旧制度与和平和

宪政变革之间的区别。从另一个至少同样有效的角度看，这区别也就是一方是要建成全新的社会，另一方是对现存社会作有限的修正与‘改良’(reform)。争论所涉及的是用来特别界定‘革命’的手段，这也常常是关于目的的争论。”[32]

自1880年代中期至1897年，香港是孙中山反清活动的主要基地。1895年孙中山领导广州起义及其次年的伦敦被难，英国朝野及其香港殖民地政府、孙氏的国际友人，尤其是香港新闻界，不同程度地卷入了这些事件。在无数的公牍报告、新闻报导、评论或信件等，发出交杂的声音，经常出现revolution，revolt与rebellion等字眼，正反映了当时英语世界围绕revolution的语言环境。孙氏的反清运动及其宣传话语策略在很大程度上受到这一语言环境的制约。须注意的是，当孙中山及其同谋者在密谋广州暴动时，他在舆论上以“reform”作为纲领性口号，到底在多大程度上属于“目的”，抑是“手段”？如果说reform话语是在英语世界里运作，它和中文世界的“革命”、“造反”等观念形成怎样的关系？是互相影响还是互相矛盾？

对revolution的正面陈述不是没有。1895年春，当孙中山、杨衢云等人密谋的广州起义已经在舆论界流播时，英国驻广州副领事向伦敦报告说：“这里没有西方意义上的革命，即由有着特定目标的中上层提出更换政府的要求。香港的一家报纸关于起义的大胆预言纯系空谈。”[33]这里的“革命”定义基本上是英国式的，即revolution意味着在成熟的资产阶级领导下，实现政治制度上的变革。这位副官将这密谋称作“uprising”，即“起义”之意。这个报告里也反映了官方的判断与香港报纸媒体之间的分歧。

事实上，作为这次起义“幕后军师”的何启(1858—1914)，在相当程度上表达了香港中上层阶级的利益与意向。他是香港西医书院的创始者，也是孙中山的老师。他与胡礼垣(1847—1916)合著的《新政真诠》，已成为颇有影响的改良主义文献。自三月始，何启

与黎德(Thomas H. Reid)、邓勤之(Chesney Duncan)等人,在参与了孙、杨的密谋并答应支持之后,便在黎德和邓勤之所主编的《德臣西报》(*China Mail*)和《士蔑西报》(*Hong Kong Telegraph*)上作舆论准备。何启一向反对暴力的社会运动。在《新政真诠》中,他对洪秀全深恶痛绝,所谓"残破六百城,蹂躏十六省,其屠城裂尸之惨,目不忍睹,至今父老犹觉言之而疾首痛心"。[97]他不仅反对"造反",亦不主张"革命"。论及刘邦:"亦必残害平民不可胜数,然后能创帝基;杀戮功臣悍然不恤,然后能垂帝业。"[98]在思想上,何启似乎与从小就崇拜洪秀全的孙中山大相径庭,然而并不妨碍他支持具暴动性质的密谋。在英语语境里,好像是一方面素受教会文化的熏陶,另一方面出于策略的考虑,何启声称孙、杨所从事的是"reform"即"改革",而竭力避免的不仅是"revolt"或"rebellion",同时也是"revolution"。如史扶邻写道:"这样,当杨衢云、郑士良在九龙和广州三角洲招募海盗,当孙中山通过他的农学会企图诱惑广州的士绅时,何启则通过对外国记者的工作,谋求各个通商口岸有进取心的外国商人和伦敦比较克制的英国政策制订者的认可。"[99]正因为 revolution 一词仍具多义性,从保守立场的读法,revolution 的意义跟 revolt 或 rebellion 相去无几;正因为这样,如冯自由所指出,香港的"旧译"将"Revolution"译为"造反"。有意味的是这个大写的 Revolution 应当指的是法国式的"革命"。[100]

如史扶邻所精辟分析的,何启作为香港的"华人领袖",最有资格作为密谋的代言人,向殖民者和西方列强说明情况,为密谋作舆论准备,旨在获得他们的支持。在他和黎德等人的文章中,一面强调密谋者的"改革"的良好意愿,在和清政府日益腐败的政治相映照时,愈见其必要性与合法性,另一方面暗示即将发动的事变,并描述种种诱人的前景,说明一旦起义成功,列强必定从中国的开放中得到好处。因此在舆论上必须紧紧咬住"改革",方能取得国际舆论的支持。[101]尽管口号与行为之间相矛盾,孙中山在 1895 至

1897 年期间的一系列谈话或书面陈述，都口口声声强调的是“改革”，不敢越雷池一步。如 1897 年初，在伦敦《双周论坛》(*Fortnightly Review*)发表英文文章《中国的现在和未来——革新党呼吁英国保持善意的中立》，文中的整个叙述表明了“革新党”的立场，当然不可能出现维护 revolution 的说法，同样从“革新”的立场出发，叙及回民的抗清运动时，其措词是：“the Mahommedan rebellion in Turkestan。”另一处称一般反清的中国人为“Chinese rebels”。[199]像这些反清运动，到后来“革命”意识形态流行时，都理所当然地被称为“革命”斗争。这也不难说明这个明显的表达“改革”主张的文献，长期以来也被“革命”化了。[200]

1896 年，孙中山在伦敦被囚禁在清政府使馆内，终于通过媒体震动英国朝野，清廷迫于舆论，不得不释放孙中山。事后孙氏写成 *Kidnapped in London*(《伦敦被难记》)，于次年初出版。书中自述在香港加入少年中国党：“其党有见于中国之政体不合于时势之所需，故欲以和平之手段、渐进之方法请愿于朝廷，俾倡行新政。其最要者，则在改行立宪政体，以为专制及腐败政治之代。”[201]像这样竭力描绘自己一向以“改革”为己任，却受到专制政体的迫害，其中固然有策略的考虑，正如他后来表明，他在书中增入主张立宪的内容，因为“英人最富于保守性质，世有约翰牛之称，其宪法号称不流血的和平宪法。若与之谈急激之革命手段，彼国人必不乐闻，故不得不从权以此立言。且香港为其殖民地，时有禁压党人行动以交欢清政府情事；吾党多次向粤进攻之出发点，始终不能离开香港，故亦不能坦白陈述，以妨碍进行”。[202]但该书附录几篇当时报界的文章，与孙氏正文不同的是，有的文章并不讳言 revolution，然而于其意义则闪烁其词。如 1896 年 12 月 3 日《德臣西报》一篇题为《假设的革命党人》的评论，[203]文中 revolutionist(革命党人)一词间或与暴力相关，间或与“叛乱”、“rebellion”牵连。作者试图为孙中山辩护，却夹杂一种绅士式的似是而非的口吻，显见于一开头：“孙

逸仙者，即近日被逮于伦敦中国公使馆，拟置诸典刑，视同叛逆者也。顾此人他日未必不为历史中之重大人物。”[106]但 revolution 的含贬义的使用，是在这一段话中：“The allegation of the officials is that these people tried to accomplish a revolution in October, 1895, and that Sun Yat-sen was a leader in the conspiracy。”[107]甘作霖译为：“据中国官场之宣告，谓此等华人曾于一千九百九十五年十月间起而图乱，其为领袖者，则孙逸仙也。”[108]“图乱”一语，颇得当。从这个意义上说，题目中的“革命党人”亦是依官方口吻，却含有商榷的意味。文中婉转说明孙氏为“汉族中之杰出者”，“原欲以和平之手段要求立宪政体之创行而已，迨至和平无效，始不得不出于强力”。当这个“强力”被肯定的时候，在说到“总之，领袖诸人以事机未熟，故暂图偃伏，非以偶然失败之故而尽弃其革命之计划也”，句中的“革命”(revolution)则含有褒义，被换成作者自己的口吻。当后面叙到：“The rebellion was almost precipitated in March”，[109]却又不无吊诡地将孙氏等人的行动称为“造反”。

如果说这篇文章在相当程度上反映出当时香港知识阶层对于 revolution 的一般观念和感受，这样的语境也决定了孙中山的话语策略，于是我们可进一步理解孙中山的英文文件中为何对 revolution 退避三舍：惟恐与暴力牵连也。这和他接受此词即“造反”的汉译是一致的，反过来透过“造反”界定了英语的“Revolution”。既然如此，也就切断了使用“革命”一词的英语来源。上面说及孙中山与康、梁等改良派的“革命”观念也绝缘，事实上改良派的“革命”观念现代化也要到戊戌变法失败之后流亡日本时期才能实现。需指出的是，虽然在十九世纪九十年代，通过王韬的译介，“法国革命”一词已经在中土流行，但国人不一定明了这来自于西文“the French Revolution”。即便如此，在十九世纪末与二十世纪初的数年里，对于是否用“革命”来翻译 revolution 仍是不稳定的。梁启超在 1902 年《释革》一文中认为日人用“革命”译 revolution 不妥，因

而提出改用“变革”。这个天真的提法事实上已经难以改变潮流，但也只有在“革命”仍作为一个新译语的情况下才能产生。正是在这数年中，“革命”迅速成为一个口头语。1904年出版的由传教士李约翰编译的《万国通史续编》中，“法国革命”赫然出现在书中，似乎可说明“革命”与 revolution 的对应关系更为牢固。[41]

由此看来，如陈少白、冯自由所说，孙中山在见到日本报纸称他为“革命党”之前没有使用“革命”一词，这个记载含有某些可靠的成分，尽管陈少白的记忆有误，下文还要谈到。联系到当时的中文语境，孙中山把“天命无常”作为宣传口号，其实是一种自然的选择，尽管其中蕴含的传统“天命”观仍标志其农民心态的局限，但和在英文中竭力避免使用 revolution 或 revolt 却有着内在逻辑的连贯性：在中文里不用“革命”或“造反”。

既明了当时英语世界在“revolution”含义上的暧昧性，有必要澄清一条颇为重要的史料，即谢缵泰《中华民国革命秘史》中所引用的，他在1895年的日记，纪录了他与孙中山等人进行广州起义的有关情况。其中说到广州起义前，“孙念念不忘革命”，这句话经常为学者所引用，有的把此作为孙氏此时已经使用“革命”一辞的坚证。[42]对此需略作辨正。谢氏原文云：

> Sunday, 5th. May, 1895.—"*Sun Yat-sen appears to be a rash and reckless fellow. He would risk his life to make a name for 'himself'. Sun proposes things that are subject to condemnation—he thinks he is able to do anything—no obstructions—'all paper'!*"
>
> Sunday, 23rd. June, 1895.—"*Sun has got 'revolution' on the brain, and is so 'occupied' at times, that he speaks and acts strangely! He will grow crazy yet. I for one could not trust him with the responsibility of the leadership of the Move-*

ment…"[113]

(星期日,1895,5,5。——"孙逸仙看来是个急躁轻进之徒。为他'一己'成名,不惜铤而走险。孙所谋画的事情无不可嗤之以鼻——他觉得他能做成一切事情——只需举手之劳——'扯蛋'!"

星期日,1895,6,23。——"孙念念不忘'造反',且如此'执迷',以至有时言行古怪!他会走火入魔的。我个人就不信他能担负起领导运动的责任……")

在把孙中山描写成一个缺乏领袖素质、不值得信赖的人之后,说道:"Sun has got 'revolution' on the brain",这里带引号的 revolution 在当时的英语里意指"叛乱",就像上面所引的《德臣西报》的用法一样。在当时的中文里,这被译为"造反"。所谓"孙念念不忘革命"的译法,显然不符合当时的历史语境。谢氏此书用英语写成,刊于 1924 年。其时民国成立十余年之后,他说到辛亥革命乃是继太平天国运动之后的"大革命",所谓:"The next great movement for the ousting of the usurping Manchus was the Great Revolution, culminating in the Republic of China, the secret history of which I am now publishing to the world."[114]这里的"大革命"(the Great Revolution)当然被戴上了尊崇的光圈。尽管此书的写作在很大程度上是针对孙中山的,然而在行文中叙到 1895 年与孙中山联合,由于"革命"意识形态的流行,亦不得不称兴中会为"revolutionary party"(革命党),因此也就无需给打上引号了。

八、亡命日本与"革命"话语的现代化

如上文指出,根据陈少白、冯自由的说法,孙中山在 1895 年见

到神户报纸遂自称为“革命党”。由于陈德仁、安井三吉发现当时神户报纸实称之为“广州暴徒巨魁”，动摇了这些说法的可靠性。陈、冯的说法在孙中山研究中一向举足轻重，我们应当重新考虑陈少白的这条回忆材料以及冯自由的诠释和引伸。在九十年代见世的一些孙中山研究的新作中，有的仍照引不误，有的已经干脆不用这条材料，表示了对它的怀疑，但另一方面说，对这样一条重要的史料，不作任何批评而加以摈弃，似乎也说不过去。[17]

对于陈少白的自述，存在两种可能：一种可能是他在说谎，出自革命宣传的目的；另一种可能是他的记忆有误。我认为这后者的可能性为多，因为我们可发现另一条材料，即在1898年(明治三十一年)5月，宫崎滔天将孙中山《伦敦被难记》译成日文，题为《清国革命党领袖孙逸仙——幽囚录》，在《九洲日报》连载。[18]这样看来，当时确有日本报纸称“清国革命党领袖孙逸仙”，这说明陈少白所说的“中国革命党孙逸仙等字样”是有根据的，只是在他的事隔三十余年的回忆中，地点与时间弄错了。陈少白于广州起义失败后随同孙中山赴日，此后数年逗留在日本。1898年2月，陈少白从横滨迁至东京与孙中山在一起。其时两人与宫崎关系至密，据彭泽周的推断，此年“六、七、八月间，宫崎又与中山先生在东京暂时在一起住了一段时期”。[19]因此他们亦殊有可能看到宫崎的文章，遂发生如陈少白回忆中所说孙中山自称为“革命党”的戏剧性一幕。

这是一种猜测，成立与否并不妨碍我提出的论点，而宫崎滔天将《伦敦被难记》改题，称孙中山为“革命党领袖”，这一事实标志着中国“革命”话语在日本的现代翻版，已经肩负起新的使命。我们将进一步发现，滔天的这一称呼与其说出于他一己的赞颂之情或修辞策略，更不如说这是一种约定俗成的文化行为，受到日本“革命”范式的制约。

我的这一猜测如果与事实不远的话，实际上将孙中山接受“革

命"作为其反清口号的过程推迟了二、三年。这一"推迟"是更接近历史实际的,不过问题不在于斤斤计较这数年时间,我想强调的是这一历史过程。所谓"接受",乃是过程中的一环,居1903年"革命"风靡中国知识界,也即是现代革命意识形态的形成风云变幻之时期。这跟我前面一节所作的推断是一致的,即在当时香港的语言和文化环境里,不仅孙中山自己不可能突破传统的"造反"框架,而且他所理解的 revolution 却与"革命"相抵触。不仅如此,我将进一步证明,恰恰在孙中山1897年秋不得不将反清运动的大本营移至日本之后,他正式接受"革命"的内外触机方才形成。当时的日本为"革命"不仅具备了物质、文化上的条件,而且在语言上思想上直接提供了明治"革命"经验,因此在这样的新环境里,"革命"之机一触即发,遂使孙中山豁然开悟,而称自己为"革命党"。换言之,从史料辨析的角度来说,只有在孙中山广州义举失败之后,"革命"的现代意义首先在日语使用中浮现。

我在别处已经讲过中国的"革命"话语如何在日本前现代的特定政治、文化境遇里被接受和改造的情况。在中世纪日本,"革命"的意义已经和"万世一系"的天皇制妥协,其结果反而使之成为维护天皇制的工具,产生了和平改革的意义。日语的かくめい通过长期的政治实践产生了自己的历史新意,形成了为日本人喜闻乐见的接受方式与表达模式,另一方面在语源上则不可能摆脱"汤武革命"的意义。这样的"革命"二元性体现在"明治维新"的政治现代化的过程中:明治维新亦被称为"明治革命",正如提倡王政"革命"的吉田松荫被称为"革命人物"。[19]当宫崎滔天称孙中山为"革命党领袖",这在日本语境里含有世界性与现代性的丰富涵意。所谓"清国革命党领袖"说明这"革命"的真正语境是在中国,其中的政治暴力意义不言而喻,但这已经不是传统意义上以推翻一朝一姓为目的的"革命",而同时带有西方革命与明治维新意义上的政治及社会制度的整体变革。这一"革命"的正面形象是新的,既区

别于那个被译为“造反”的“Revolution”，亦与改良派在负面意义上使用的“革命”不同。

这个“清国”的限定词亦反映了滔天的修辞策略，与当时日本对华政策的复杂操作密切相关。我们知道，滔天支持孙中山乃得到日本外相大隈重信的批准。当时成立不久的松隈内阁，派遣他及平山周等去中国调查中国的反清会党势力，希望能利用会党力量牵制满清政府的反日政策。而在滔天背后直接牵线的是犬养毅，属大隈重信的心腹。[19] 其实距《幽囚录》刊出之前一年，当滔天从陈少白那里了解到孙中山，而与犬养毅讨论有关支持反清运动时，6月21日，犬养毅致滔天一函：

> 来谕问题，不敢妄言何以为是。以外行人论之，愚意以为投入革命党中，不久即能熟习其语言，故当下定决心投身其间，不知尊意以为如何？当然，所冒危险亦在意料之中，甚或可能以前程无限之身与犬豸之辈同归于尽。[20]

此函似是迄今所见的最早日人称孙中山为“革命党”的可靠的文字资料，滔天原函措词如何，今不得而知。犬养使用“革命党”一词的来源，不可能来自于孙中山等人，此时孙氏仅是犬养等人心目中模糊的追踪目标，而对清国会党的了解，基本上通过间接报导。与前两年神户报纸称广州起义为“暴徒”相比，这一“革命党”的称呼，意味着一种质的变化。造成这一变化的是伦敦事件，在英文报导中，特别在书中附录的在1896年12月3日《德臣西报》上刊出的《假设的革命党人》一文，孙中山的形象就变得模糊起来。而标题中revolutionist在日本的语境里已被习惯地译为“革命者”，且带有尊崇之意。所谓“革命党”首先指的是政权颠覆者，但孙中山口口声声的“改革”似乎还以建设政权为目标。这在日本人看来，这种含糊性颇合乎现代的“革命”意义。重要的是，当犬养毅作此函时，他

和宫崎滔天都已经不同程度地接触到《伦敦被难记》一书。[11]显然孙中山已成为两人的主要关注对象，"革命党"更实指《伦敦被难记》所说的"少年中国党"。从犬养的劝说口吻来看，对于孙氏等人的情况仍不清楚，而他对"熟习其语言"的强调，似乎更衬托出他在"革命党"称呼中所倾注的主观想象和欲望。

虽然未见宫崎致犬养原函，但在6月22日，即在犬养之函的次日，宫崎给妻子宫崎槌子一函，情绪极其激烈，表达了他决定"投入革命党"之后的那种矛盾和痛苦：

> 此时，我已向俗人做全面的投降。道理、主义、信仰、规矩、准绳，一切的一切，我都遵从他们。剩下的只是欲奠定有益于一片世界苍生一碗饭、一滴水之基础的信念。尔来我出入于权门，缔交政治家，信口雌黄地云云政论、东方问题，努力于迎他们的意，不敢损他们之意。不特此，连我妻以及小辈都努力于迎合其意，不敢不顺其意。呜呼，我变成艺妓，受了大俗人的洗礼！眼看我出入于权贵者，以为我心根已烂；见我着绸衣说我已俗化；知我流连花柳界而骂堕落。这些话对我都不意味着什么，因为我已经是大俗的受洗者，是卖节卖色的艺妓和妓女。呜呼，我此次之清国行，就是这样实现的！[12]

这番表白出于宫崎滔天当时思想和生活处于某种特定的矛盾和困境之中。滔天向有济世拯民之大志，然而此时贫病交加，经营多时的移民泰国的计划遭受挫折，尤其是数月前他的二兄宫崎弥藏病故，因功业未成而抱恨终天，使滔天深感刺激。在这种情况下，他受日本官方派遣去调查中国会党，产生一种不得已的屈辱感。然而信中将犬养毅等比作"俗人"，并将自己决定作"清国行"比作"卖节卖色的艺妓和妓女"，如此强烈的情绪表达略嫌夸张，却也显示了他的身份与思想特征，与犬养毅等人相区别。这种区别既是社

会阶级和经济上的，也决定了他们不同的“革命”观，这必须联系到宫崎的思想背景与当时流行于日本朝野的“支那革命论”。

宫崎是熊本人，早年就学于德富苏峰（1863—1957）在该乡创办的“大江义塾”。德富是著名的思想家、政论家，也是日本民权运动、文学浪漫主义的先导者之一。该校崇尚西方“革命”学说，无论对克伦威尔、拿破仑、华盛顿，都推颂甚至，所以“革命”的内涵亦极其混杂。[23]滔天的世界观受了苏峰的感化，混合着某种基督教和社会主义的“世界革命”主义。在这封致妻书中亦有所表露：

> 耶稣因相信天下万民依信仰自己为神子可得救，并为证明其为神子而死于凶徒之手。我因相信衣食不足则学问不得隆盛，学问不隆盛则知识不会进步，知识不进步则不能达到真理，不能达到真理则不可能获得真正的安心、和平与文明，因而我坚信其根本的革命在于改变穷人的现状。因为坚信此理，所以对于穷人的同情更加迫切。[24]

这种普世的关怀当然也包括日本的穷人，所谓“清国之民，慕唐虞之治久矣，而均田井田制不行，乃是不得时势与人物的结果。日本国民之中，称赞天智天皇之德者不少，而今日日本国民生活之日差，其理由亦在此”。[25]这里也表达了对于当今“政治家”的不满。因此，接受犬养毅的“投身革命党”的建议，意味着卖身投靠官府，亦意味着个人理想的某种幻灭，其痛苦之情不言而喻。但这种“投降”也是一种对现实的妥协，其新的精神动力来自于当时迅速走向成熟的“大亚洲主义”。

甲午日清战争前后，日本扩张欲望日益强烈，日本应当担负起亚洲领导使命的理论也走向表面化。冈仓天心的“亚洲文明论”和近卫笃麿等的“同文同种论”纷纷登场。面对清国积弱无力抵御西方列强瓜分的局面，松隈内阁中大隈重信、犬养毅等人倾向于“支

那革命论”，即支持政府对华扩大势力，同时希望促成中国政治的现代转换，成为防御西势东渐的屏障。在这样的情势之下，他们密切注视并积极支持康、梁和孙中山。[16]

其实，“如何在激烈的国际竞争中争取日本民族的完全独立，巩固明治维新的成果，成为更多的日本人冥思苦索以求解决的时代课题”。[17]宫崎滔天与他的二哥弥藏可以说是在野方面的“支那革命论”的代表。正如以上给妻函中云：

> 目前各国增兵经武，国库虚空，无辜之民不堪其负担，于是社会问题、经济问题的议论弥漫世界。但依我的见解，二十世纪的问题将为以下两个方向：世界将为狂暴国所支配，或者成为社会主义的世界。换句话说，这要看东洋问题的结局，或者是否在此问题获得解决之前经济崩溃，社会党获得胜利。而所谓东洋问题的结局，其关键在于清国的兴亡，这是不待烦言的。[18]

尽管宫崎决定为官方的对华政策服务，他的“支那革命论”仍包括“根本的革命在于改变穷人的现状”，比犬养他们的“支那革命论”更具人性的普世理念，更具理想的成分。如果说犬养多半从政治的层面上称孙中山为“革命党”，那么按宫崎的“革命”定义来衡量，在称孙氏为“革命党”之前，应当有更多的考量。

之所以不嫌冗长对滔天的“革命”观作一番诠释，目的在于说明在他未见孙中山之前他的革命理念所存在的张力。这就涉及他在《三十三年之梦》中初晤孙中山的著名叙述。在整整两页的问答里，孙氏的表达具有结构的完整性，事实上被当时的中国革命党用作“革命”宣言书。这里摘录的，乃强调其中颇多“新名词”部分。

> 我首先发问道：“我早已听闻你是以中国革命为志的，但

> 还不知详情。我希望能够详细领教你那所谓革命的宗旨，以及方法手段。”他徐徐开口说道：“我认为人民自治是政治的极则。因此，我的政治主张是共和主义。单以这一点来说，我认为就有责任从事革命……所谓共和，是我国治世的真髓，先哲的遗业。……不能说我国国民没有理想的资质，不能说我国国民没有进取的气概。……现在竟把我国广大的土地和众多的人民当作俎上之肉，如被饿虎取而食之，则将增加其蛮力而雄视天下。如果为道义之士所用，便足以用人道而号令宇内。作为一个世界上的平民和人道的拥护者，尚且不能坐视，何况我生于此邦，与它直接痛痒相关呢？……因此，我才自告奋勇，愿为革命的前驱，顺应时势的要求。……”[129]

据宫崎滔天之妻宫崎槌子说：“在陈少白家里初次会见孙先生的滔天，用不熟练的英语谈了一些话，因为不懂中国话，重要的事，都是笔谈的。”并说：“这样的笔谈问答，是和不完整的英语混在一起谈的，所以难以理解的地方很多。”[130]《三十三年之梦》一向被认为是孙中山研究中的权威资料之一。[131]由宫崎槌子保存下来的《笔谈残稿》来看，笔谈是汉语文言，而《三十三年之梦》是流利的现代日文，但问题不在这里，在将文言转化为现代语时，也可以做到意义的相对忠实 但两者更在内容、用语上大相径庭。《三十三年之梦》关于中国“革命”的问答，在《笔谈残稿》中根本找不到。当然，如槌子所说：“因为常常受到官宪的压迫和搜查，许多已经烧毁了。”[132]问题不在这里。《三十三年之梦》写于 1902 年，是一本具浪漫文学色彩的自传，其中有关中国革命的部分，与其说是为孙中山的革命史提供历史文献，毋宁说给他的自我表演提供了一个理想的“镜像舞台”(mirror stage)。书中确实为孙中山立传，且是书中较为重要的部分，而整整二页的孙中山自述其“革命”方略，极富修辞的戏剧性，在很大程度上已经是一种历史的重构，且仿佛有读者在场，讲

求着"革命"的宣传效果。

再看《笔谈残稿》,使人感受到一种截然不同的历史语境,且看其中显然属于滔天和中山初次交谈的内容:

> 滔天:陈白先生之事,弟从亡兄弥藏之书信闻之。弟著横滨之时,家兄已逝,亦不可寻陈白先生之事。弟心窃求陈白先生而不得。适渡清之前数日,而曾根俊虎君,此人诏介陈白兄。后闻曾根氏之风闻,弟心甚痛之。
>
> 孙文:共与陈君见过几次?
>
> 滔天:二次。
>
> 孙文:有谈及亚洲大局否?
>
> 滔天:然。
>
> 孙文:有谈及现与弟议之事否?
>
> 滔天:陈先生呈先生之著书(*Kidnapped in London*),弟先略闻先生之事。是赖家兄之书信。
>
> 孙文:先生有对陈君言过贵政府欲相助之意否?
>
> 滔天:不敢言。唯诏介于犬养(毅)君,今依犬养君闻之。陈君未遇犬养君。
>
> 孙文:弟意欲招陈君回来,共商此事。先生以为如何?
>
> 滔天:甚是。[13]

约在此前一年,即1896年的1月间,滔天之兄弥藏在横滨初见陈少白。嗣后滔天在长崎从渡边元那里得到弥藏从横滨给他的信,知道弥藏同陈少白的接触。这也是滔天最初得知有关中国会党的情况。同年10月,滔天至横滨,弥藏已病故,在参加葬礼时初遇犬养毅。本年约5月间,滔天在横滨往访陈少白,获《伦敦被难记》,得知孙中山为会党首领。[14]6月下旬他在犬养毅的鼓励下决定往中

国"细探"时，可儿长一、平山周已受外务省之命赴中国。7月上旬，宫崎在泰国得到其兄宫崎民藏从美洲寄来的从英语报纸上剪下的关于孙中山的报导，似乎赞成宫崎之"清国行"。嗣后，滔天赴中国，与平山周会合，在港、澳等地继续调查，从何树龄、区凤墀那里进一步了解会党内情。当得知孙中山经由加拿大抵达日本，急忙赶回日本。

当时孙中山虽已亡命日本，却仍在清廷侦探和日本警方的密切监视之下。而滔天已经完全投入其调查任务，其返国在9月中下旬，距孙中山抵日本约一月之后。他立即往横滨陈少白住处找人，情急之态可以想见。对滔天而言，自从事"追踪"任务已经有两月，所谓会党情况仍不清楚，现在孙中山既是众矢之的，所以从孙身上首先需要印证、了解的是：他的领袖地位及其权威程度，他在政治上的真实意图，以及引向双方的权力关系以及合作的可能性。这些基本的实质性的东西，乃是宫崎所亟需，而藉此方能向外务省"交差"。至于人格、气质的判断、主义的讨论，已属其次。换言之，尽管滔天自己有"革命"的理想以及测量会党势力的意图，如果不触及这些实质问题，而纵论高妙之"革命"，则不合情理矣。

因此上面的一小段"笔谈"所呈现的，正是这样一种"实质性"对谈。之所以确定其为中山与滔天之间最初的笔谈，是因为此时陈少白已去台湾，这里滔天提到陈少白及弥藏等，乃是对自己的背景作必要的交代。而孙中山的问答处处体现了自己当然的领袖地位，所谓"有谈及亚洲大局否？"之问，充分体现了孙中山的机敏、果断，他知道日本人从他身上要的是什么，这一点——如何造成孙中山转向日本而针对西方——颇令学者困惑。当问及"贵政府欲相助之意"时，十分清楚地显示了孙氏的反清决心及其冒险的前景，此时滔天则完全处于被动地位。犬养毅的出场乃情理中事，不得不成为挡箭牌，实际上宫崎自己是牵线者，也是被线牵者。

将《笔谈残稿》与《三十三年之梦》比较，后者大谈"革命"，此二

页的中山"自述"出现了近十个"革命",而前者只字不提"革命",虽然二人所讨论之事无不可以释之为"革命"。即使两人谈到反清"起事",即最可能使用"革命"的场合,也只字不提"革命"。这样强烈的反差殊令人惊异。我想不无争议地指出的是,《三十三年之梦》作于1902年,滔天不仅对1897年的历史性会见作了戏剧性的"再现",也对孙中山的"革命"理论作了创造性的"再诠释"。这一孙中山的"革命"主张的陈述,无论是理论水准及实际产生的效果都是空前的。[134]

正是1897到1902这数年,中国"革命"话语经过日本的中介经历了"现代化"的关键时刻。围绕"革命"的使用产生了一种新的话语系统,其现代意义在新语法、新词汇的结构中得以体现。对于这个新的"革命"话语的形成,梁启超有汗马之功。他到日本后不久即接受了翻译意义上的かくめい,试图将"明治革命"的政治模式纳入其改良主义的轨道。当他在他所主笔的《清议报》和《新民丛报》上不倦宣传这一"革命"新义的同时,也大量传播了借自于日本的"新名词"。不可避免的,梁启超在1899年底首倡"诗界革命"时,目的是宣传"欧洲真精神真思想",而作为"诗界革命"的标志之一,就是要求使用"新名词",如他所举例的"共和"、"代表"、"自由"、"团体"、"归纳"、"无机"等词。[135]也正是在世纪初数年里,从日本进来的新名词风靡了朝野上下。如徐珂《清稗类钞》云:"自日本移译之新名词流入中土,年少自喜者辄以之相夸,开口便是,下笔即来,实文章之革命军也。"[136]

明乎此,将《笔谈残稿》和《三十三年之梦》相对照,语言上的区别不仅仅在于所用的语汇各异,更凸显了后者中孙中山的"革命"陈述的虚构性。正由于大量出现了这类"新名词",如"精神"、"共和主义"、"责任"、"国民"、"理想"、"进取"、"世界"、"人道"、"恢复"、"拥护"、"成就"等,对于1897年的孙中山来说,并非说他没有"共和"思想,或者说他没有接触到某些新名词,但像这样流利地使

用和表达"革命"思想,则属不可思议之事。

正由于滔天对孙中山"革命"伟论的精彩再现,极具典型意义,不啻提供了一个观察现代"革命"话语的历史窗口,而所呈现的"革命"话语的历史风景,并非静止无风,却变动不居。就滔天本人所起的作用,不仅在1898年称孙逸仙为"革命党",亦更在此1902年,继续用新语言为诠释、发展孙中山的"革命"思想作出新的贡献。犬养毅在1930年发表的《孙文的回忆》一文中说:"滔天实在是一位微妙有趣的男子汉,外务省原来是派他去调查中国革命的秘密结社的,他却变成中国革命的同路人,忘记了自己的本来任务,而与孙文意气相投,结为一伙。"[39]既为官方服务,却始终不失其可爱的"浪人"情怀,滔天的人格确实不可多得。虽然在政治上他并未像犬养所说的"忘记了自己的本来任务",而与孙中山等殊称莫逆,大约因为有点像彭泽周所说的他与孙氏分享了"会党"的"节"、"义"观念。当初犬养毅期望宫崎投入革命党,并"熟习"其"语言",宫崎是否如其所望,另当别论,至少在"革命"话语方面,他似乎忘记了自己本来是"革命"论的输入者,而将自己置于接受者的地位。

在《三十三年之梦》中,"革命"的源起是一个谜。当他初见孙中山,开口说道:"我早已听闻你是以中国革命为志的。"在1902年,他自己对这个"革命"的"听闻"也似乎模糊起来,但在书中必须交代这个听闻的前因后果,也即需要故事和情节,否则这个历史性发问便缺乏使人信服的力量。滔天最初得知广州暴动是约1896年初,在长崎突然为渡边元所招,读到他长兄弥藏寄自横滨的信。信中详细叙述了他如何与陈少白见面的经过。陈少白被描绘成一个直率的反清"革命党"人,而弥藏自述其如何欢欣雀跃,然而并未给予明确支持的表示。

当时宫崎阅罢此信，便遵渡边元之嘱当下烧去，因此书中对该信的引述皆出自滔天的记忆，因此两人见面后的对话都未打引

号。如：

> 他说东西圣人的思想在这点上(按:所谓"四海皆兄弟"的思想)是一致的。但是,事实上这个主义距目前的形势甚远。能使其与现实接近的就是中国的革命,革命在中国已经萌芽,你何不积极地帮助它成功呢?因此,我才认识到他的确是一个革命党中的人士。[36]

即使在这一段里,涉及"革命"之处也颇多蹊跷。从形式上说,整个信的引文都低行文一格,一般来说,我们认为这引文即为信的内容本身。然而陈少白与弥藏之间的对话都是间接引语,也就意味着不必与原话完全对号入座。另外,此函一开头,弥藏先听一位牧师说,陈少白是"华南改革派中人士",因此陈少白是否即宣称自己"革命",颇有疑问。可读作弥藏原话的是:"因此,我才认识到他的确是一个革命党中的人士",但这个肯定性判断与他的极度谨慎形成强烈反差。总之,滔大确实交代了他的"听闻"孙中山"革命"的来源,但其叙述所根据的是事实抑或记忆,或想要把记忆说成是事实,处处留下不协的痕迹。

举一个例子,可与弥藏对中国"革命"的反应相参照。据内田良平回忆:"我同孙中山首次会面,是在明治三十一年(1898)秋天,那时我从俄国回到东京,宫崎引导孙先生来我住的旅馆相会。我们欢谈了半天,从亚洲的地位说到世界的大势。孙先生道:'要复兴中国,除革命以外别无他途,请帮助我们革命!'当时我第一次听见中国要革命,非常愉快。"[37]同样对中国"革命"表示愉快,但那种"第一次"从中国人那里听到"革命"的惊奇,仍体现了十九世纪末的日本人在理解和使用"革命"方面和中国人的不同。

其实书中写到他如何以"革命"启发中国人之处。宫崎后来叙述到在广州与何树龄对谈,觉得何胆小怕事:"我们有些失望,终于

主动地说明中国的现状，断言改善的方法唯有革命，试图促使他发挥胸中的抱负，但却无反应。”接着在香港见到区凤墀：“他悲叹本国的弊政，愤恨官吏的腐败，却较何、张两人稍为激烈。我们终于提出中国革命论，征求他的意见。……”[⑭]这些地方宫崎毕竟露出了他是中国“革命”的老师，虽然在1897年的语境里，无论对何或区，像这样直接接受“革命”，恐怕还得费一番周折。

这里插一段的是，滔天在1898年发表《幽囚录》时，就对中国“革命”作了一次小规模的“文本”改造，其意义却不在小。为向日本读者介绍孙中山是谁，滔天作《告读者》，冠于《幽囚录》之前。其中引到当时《申报》有关孙中山的一篇报导，目的在于说明中国“孙派革命党”的存在，并成为政府的要犯。不嫌引文稍长，专家或有兴趣焉：

> 會匪の如きは、粵匪平定の後、兵勇の各處に散在せしもの、衣食に窮乏の餘、私かに哥老會に結びたるものにして、哥老會と雖も、是亦無業の游民たるに過ず。されば長江數里内に出沒して、多年陰謀を企つるも、兵威を以て之に臨まば鳥奔獸走、以て大患と為すに足らず。然るに、夫の革命黨に至つては、尤も害をなすに足つて、而して又尤も除き易からざるものなり。同黨の主領は、粵東の孫文(字を逸仙と稱す)にして、年少洋學に通じ、米國に於て醫學を脩む。業成るに及び、歸國して香港、澳門等にて開業し、毎に書を著はして革命新説を鼓吹せり。彼曾て南方の地に鶯粟花を植て、鴉片を制練せんことを出願せしき、地方官の為め排斥せられしより、更に北洋大臣に向つて上書する所ありしが、當時恰かも日本と開戰中にて、李鴻章も日夜繁忙の際、之に批答するに及ばざりしかば、孫文は乃ち國家の多事に乘じて、黨類を糾合して叛旗を飜へさんとし、竊に十餘萬兩を投じ

て銃器を購求し、準備已に成りしに、機密忽ち洩れて、孫文の身上頗る危殆と成りしかば、忽然海外に逃れ、英國に於て一たび捕縛せられしも、又脱して今は現に東方の某國にあり。而して、彼の熱心は愈堅く、海外流寓の際も、絶ず革命に關する書を著はして、内地に流布せしめたるより、黨類國内に滋曼し、今は縉紳中にも之に信從する者鮮しとせず。斯る勢なれば、彼黨にして一たび竿を揚げて起らんか、忽ち國家の一大難を發するに至らん。然れども廟堂の官吏たるもの、徒らに外人の凌侮に痛心疾道して、肘腋の臣患を舉げて、之を不見不聞に付す。豈亦憐れむ可き哉。[114]

检此文节译自《申报》1898年1月29日《防内患说》一文，前面一大段讲中国自甲午战败之后处于危机之中，如果走上富强之途，大局尚可挽回。然而最大之祸害莫过于会匪党寇：

……特会匪难平，党祸潜炽，则萧墙之变，诚不可不预为防维耳。会匪者何？当粤匪平定时，各处散勇游兵，私结哥老会。长江数千里内，四出散布，阴蓄异谋，立堂名，散票布狂悖之语，几令人耳不忍闻。昔年各属焚毁教堂，类皆彼中人煽诱而成，以冀乘机举事。幸封疆大吏绸缪未雨，得以反侧渐安。今虽不致如死灰复燃，而其党愈聚愈多，诛之既不胜诛，抚之更无可抚。一旦揭竿而起，不致如洪逆金田之变者几希，谓非中国腹心之疾乎！虽然，此尚不足忧也。哥老会中人，大半皆无业游民，蠢如鹿豕，虽有黠者，亦惟是多方勾结，藉惑愚氓。但使临以兵威，若辈即如鸟兽之散。其与贩私枭匪，踪迹相同。散处江湖，犹非大患。仆以为最足为害而又最未易除者，其惟革命之党乎！闻革命党以粤东逆犯孙文为首。孙逆字逸仙，年少通洋文，素习医于美利坚，业成而回，悬壶香港、澳门

诸处，每喜著书立说，大言欺人。昔年忽发奇思，欲就南海种植罂粟花制练鸦片，经地方官批斥不准。旋又上书北洋。时方日本兴戎，李傅相日昃不遑，未及批答。孙逆乃纠成党羽，谋叛圣清。私购军火至十余万金，约期起事，事机不密，先期经官吏搜查。孙逆逃而至外洋，转徙飘流，行踪靡定。去岁行经英国，已由龚仰蘧星使设法擒获矣。随又漏网脱逃。然其谋叛之心终于不改，每在海外创为革命之说，刊布妖书，藉口于新法之宜师，大言炎炎，任情狂吠，一时信从者众，竟有缙绅士类，附会其言，累牍连篇，著为论说，阅之几令人发指眦裂，拔剑激昂。犹忆去冬本报所录香港报中历载英员审讯妖匪案牍，狂妄悖逆，罪不容辞。我不敢谓若辈定与孙逆通同，然亦安知其非孙逆馀党？……[103]

《申报》的这一相当于社论性质的论说颇不寻常，似出于较知内情者，虽然如在美国习医及计划种鸦片等不合事实。约半年之前该报的有关孙中山的报导，把他称为"会匪"、"逆犯"，[104]而在这里孙氏的形象已经更为具体，带有知识化、国际化的色彩。同样，这"革命党"也似乎含有新意，听上去比过去的会党更为厉害、更为可怕。当孙中山还在称自己是"改革党"时，他的伦敦事件已经渐渐发生"革命"效应。自去年从犬养毅那里听到"革命党"之谓，在3月里，上海的改良派喉舌《时务报》上刊出章炳麟《论学会有大益于黄人，亟宜保护》一文，就惊呼如今"不逞之党，假称革命以图乱者，蔓延于泰西矣！"[105]戊戌变法期间，在危机意识的高压之下，"革命"话语经历了一次剧变。改良派一方面出于对世界"革命"风潮的极度恐惧，另一方面通过古为今用的经典诠释策略，直接将下层的叛乱称为"革命"。当他们主观地转换"造反"与"革命"之间的传统文化符码时，已经切断了"革命"话语的神圣性，也无意中取消了清朝的合法性。《申报》这里痛斥孙中山"革命党"，实际遵循的是改良派的

新的"革命"观。

日本人对重铸中国现代"革命"话语的贡献——如犬养毅与宫崎称中山为"革命党"所示——促成了从否定到肯定的转换,于是反清运动不仅获得现代物质支持,又从传统中汲取了精神资源。上面滔天的《告读者》里,《申报》的这篇文章应当起到的是"反面教材"的作用,即由中国报纸说话,说明了孙中山的不可忽视。但滔天仍然做了手脚,不仅大段删除原文,使之更具可读性,当然所删部分基本上属于对"革命党"的负面抹黑之词。某些地方还略作改动修饰,要紧之处如原文在"业成而回,悬壶香港、澳门诸处"之后说:"每喜著书立说,大言欺人。"宫崎将此改成"每喜著书鼓吹革命新说"。再后面一处,原文云:"然其谋叛之心终于不改,每在海外创为革命之说,刊布妖书,藉口于新法之宜师,大言炎炎,任情狂吠,一时信从者众,竟有缙绅士类,附会其言,累牍连篇,著为论说,阅之几令人发指眦裂,拔剑激昂。"宫崎将"谋逆"、"妖书"、"狂吠"、"发指眦裂"等语全删去。这两处一增一删,虽未完全改变原文否定"革命"之意,但经过改动,与原文大不一样。"革命"不那么可怕、可恶,不仅对孙中山的指斥温和得多,而更突出了他的传奇成分。宫崎的改动行为对于他改造或转换中国"革命"话语的文化符码的意欲而言,甚具寓言性。

本文对孙中山与"革命"话语之间关系的探索,是研究孙氏革命思想形成的一种方式,或许更属一种有形有迹的皮相之见。关于中山革命思想的起源及其来源,今后必定还有见仁见智的探讨。如果今后的探讨觉得有必要将"革命"的诠释意义与历史意义加以区别,则本文完成了它的基本使命。

所谓"英雄造时势,时势造英雄",孙中山与现代"革命"话语之间经常处于主客体互相变换的关系。从"革命"与かくめい、Revolution 之间的旅行轨迹中,探寻孙中山的交汇之处,观察"革命"意义的内在、外在的触媒、衍革、蜕变或抵御,及其寓言似地运作于十

九世纪以来的东西方之间殖民、反殖民的权力网络,颇有趣地说明:"孙中山所受的教育可以说是十九世纪后半叶西方教会教育最理想的体现。"[138]然而孙氏最终对英语世界里的"革命"资源产生失望而转向东洋。尽管他赞赏西洋文明,尽管他的伦敦脱难也受惠于英国的政治体制、民主传媒与绅士风度,但他终究发觉英国的保守政治并不意味着体现正义或革命的原则。如史扶邻指出,孙中山"对英国及英国文明的矛盾心理所表现的态度及看法",即"强烈反对帝国主义,尤其是反对英帝国主义;但是同时他也没有对英国文明与其民主作风所表示的羡慕有所隐藏"。[139]他"个人的失望"里,不光是他"发现了'另外一个英国'的面貌,就是大英帝国主义对殖民地居民的歧视",[140]从教会文化将 Revolution 译为"造反"这一点而言,也并未眷宠他自小崇尚"汤武"的人格形象的秘密欲望。

的确,"革命"话语的现代化多半受赐于日本的"同文同种"的有利条件,但这一现代化的机遇也是偶然促成,即由于中国精英阶层的"流亡"使日本成为"革命"的思想炸药库。虽然かくめい的意义在日本的历史衍变中已经具有极大的包容性,但日本人到底对"革命"的暴力的阴魂有所戒备,朝野上下并不鼓励"革命",即有提倡者,亦不必专意于暴力,即有涉暴力,亦难成燎原之势。当犬养与宫崎竭力支持中国"革命党",并鼓吹"支那革命论"时,似乎不必遵循所谓"己所不欲,勿施于人"的古训。在 1898 年 12 月 12 日宫崎提出:"今后日本对中国的方策不外乎下列三案:第一,援助现今的爱新觉罗政权,以改善中国。第二,拥护皇上,号令天下,以组织新政府。第三,团结民间的革命党,推行大革命,以一新中国大陆。""此君臣既不足以用,究竟应以什么来挽救中国的时局?舍革命莫属。目前,南方革命党的领袖孙逸仙正在隐身日本,用不用他是日本的自由。"[141]

或许孙中山思想的研究者会觉得惊奇,孙中山自己对于"革命"一词的使用事实上颇为保守。从现存文字资料来看,约自

1903 年年底，"革命"开始在他的公共演讲及私函中频频出现，尽管他早已萌发革命思想，以及在此前数年间，"革命"一词也不断在中外谈话或报导中出现。在 1902 年为《三十三年之梦》作序时，继而在 1903 年 9 月《江苏》杂志上发表的《支那保全分割合论》中，"革命"仍不露面。此时梁启超已经惊呼国中听见"革命"而骇怕者已寥寥可数。孙中山如此抵抗"革命"之诱惑，并不可怪，"革命"话语作为书面文体的使用，不仅有一个写作习惯的问题；作为一种现代话语的表述系统，在理论上面临新的挑战。更主要的，在"革命"被转化为公共话语的过程中，体现了孙中山对于这一话语力量的充分认识及其对于运用时机的准确掌握，因此这一"保守"性正是他政治上成熟的表现。当"革命"几成口头禅，成为公众信仰的认同时，一旦进入他的使用范围，政治资本即能转化为实际的效能。

1903 年底之际的这一转折，说明"革命"话语已水到渠成。这不得不归功于这一年出现的《三十三年之梦》与邹容的《革命军》，伴随着"变革"、"进化"、"共和"、"民主"等现代意识，"革命"被中国社会广为接受。在接踵而来的"保皇"与"革命"之争中，为孙中山更提供了一种直接的机遇，就像发生在《民报》、《新民丛报》之间的大争论，其结果是"革命"话语既在理论上获得长足的进展；当这一话语被披上"正义"的光圈时，也被赋予了实际的政治机制的力量。

这一保守性也部分地取决于当时孙中山与在日本的留学生运动之间的关系。事实上孙中山一向依靠的是会党与华侨，对青年知识分子仍抱有疑虑。当留日学生作为新兴的政治力量崭露头角后，中山愈重视这股力量，"然而，孙中山与这股革命力量之间有一个相互认识和理解的过程"。[59] 尤其在 1903 年春，因俄国拒绝从东三省撤军，东京的留学生普遍展开拒俄运动，新的宣传出版物《江苏》、《浙江潮》等风起云涌。以《江苏》为例，"革命"话语呈现突进的轨迹。在 4 月、5 月第一、二期上，主导论义的关键词是"改革"。第四、五期之后，如季子的《革命其可免乎！》、壮游的《国民新灵魂》

等文,“革命”、“流血”的激进论调有增无已。在这样的充斥暴力语言的新情势下,在9月见世的孙中山《支那保全分割合论》还在那里讲改革,至少在语言上就显见得跟不上形势了。

这仅是表面现象,事实上是积而未发。在此前孙中山与秦力山、章炳麟先后讨论教育、土地问题,“革命”已成为一种基本的共识,即推翻清政府。[47]当“革命”更具普遍意义时,也意味着不同知识分子力量的聚集。

再来看周弘然关于“革命”公开号召的富有启发的说法:

> 革命排满思想原起于会党,由来已久;而革命排满两个观念结在一起,公开号召,收大效者,当在光绪二十五年(1899)保皇会成立之后,章太炎说:“改制同族,谓之革命;驱逐异族,谓之光复。今中国既灭亡于逆胡,所当谋者光复也,非革命云尔。容之署斯名,何哉?谅其所规划不仅驱除异族而已,虽政教学术,礼俗材性,犹有当革命焉,故大言之曰革命也。”(邹容《革命军》序,1903年出版)而梁启超也认为:“易姓者,固不足为Revolution,而Revolution又不必易姓。……国家变革与王朝革命,其事固不相蒙。”(《释革》)当时两党言论权威如章、梁者,尚以为排满与革命非一事,总算经过邹容把革命“大言之”,才使革命排满连在一起。所以国父说:“邹容著有《革命军》一书,为排满最激烈之言论,华侨极为欢迎。其开导华侨风气,为力甚大。此则革命风潮初盛时期也。”(《孙文学说》第八章)这时国父才正式揭出革命排满的旗帜与保皇党“画清界限,不使混淆”。(国父《敬告同乡书》,1904年发表。)[48]

所谓“革命”与“排满”,在理论上涉及“革命”的终极伦理正义以及到底应实行政治革命还是种族革命的大论战。此时“革命”作为行动口号似已不成问题,摆到桌面上的是有关中国前途的具体抉择

以及不同政治力量的交锋。章炳麟拘泥于他的以古典经义为窗口的世界图像，从传统诠释立场理解“革命”。这其实也代表了当时部分精英知识分子的心理障碍。梁启超反对“革命”的提法属另一种复杂情况。“革命”不等于“排满”，他是站在 Revolution 的“普世”语境里，强调政治制度、文化建设层面的变革。正由于他这数年间的不懈宣传，“革命”几成“历史进化”、“社会变革”的同义词而深入人心，所谓邹容将“革命”“大言之”，即在政治制度和社会变革的大框框里主张排满，实即借助于梁启超的“东风”，成功地完成了“革命”话语的世界性与地方性的结合，遂造成中国半个多世纪里为“革命”笼罩之局。孙中山在 1903 年起一经启用“革命”，便一发不可收，也是凭他的政治敏感对《革命军》的客观效应作出了及时而果断的回应之故。

从反满激进的立场看，如何界定种族、国家、家族之间的关系，如何打通话语内在逻辑、中西价值、古今传统之间的隔阂，乃是促成“革命”话语现代转换的关键所在。这些也是孙中山在真正使用“革命”口号之前所关注的问题。在十九、二十世纪之交的短暂时间里，从保、革两党舆论至公私叙述，如何触及、处理这些问题，或值得深入探究。这里提出一个较早的、也是与孙中山有关的“革命”文本，作为本文的结束。

1899 年《清议报》上刊载的无涯生《中国历代革命说略》一文，重构了中国四千余年的“革命”传统，盛颂汤、武是“开天辟地的大革命家”，而孔子“有致太平、启文明之心”，为革命具备了精神基础。最能体现此种精神的是尧、舜，然而数千年来此革命精神一向坠落，所谓：

尧、舜已开民主之后，而三千年曾无接迹者。而君权独犹犹庞庞，绵绵延延，流毒中土，下民呼天，又何其风流顿绝也。然孔子之欲我中夏，首开民主致太平，以风靡全球为一统。

……或谓中国无民主种子，革命后不能为共和之治者，皆大谬误，不知孔子之大义者也。[18]

这些说法与后来孙中山所谓"革命之名词，创于孔子，中国历史，汤武以后，革命之事实，已数见不鲜矣"如出一辙。[19]且"革命"和"民主"、"共和"等观念密切相关，似与孙氏主张更有联系。此文作者无涯生即欧榘甲，属康、梁改良派中较激进者。当时梁启超与孙中山过往甚密，欧榘甲在思想上颇受孙氏影响。是年3月间，欧榘甲代表改良派与孙中山等曾会谈合作事宜，这篇文章或为会谈的副产品？[20]

此文鼓吹暴力，热血极度沸腾，所谓"文明者，购之以血也"。"将独夫民贼之血，洒地球而皆红，则民安矣！""欲革亿人之命者，必流万人之血。"此文刊出后，产生强烈的鼓动效应。因为杂志编辑的及时干涉，文章未刊完。但在现代"革命"意识形态展开、成立过程中，该文的重要处在于：为造成"革命"话语的现代转换，作者采用以毒攻毒的策略，即强调传统"革命"的正义性，将暴力之必要推向极端。同时试图通过话语价值的内在转换，为反清革命获得民族传统的正统性和合法性。然而如何将"汤武革命"传统与现代价值接轨？事实上困难重重，矛盾叠见。作者既主张"民主"、"共和"，又强调"一统"；既推崇和平，又宣扬暴力。因此在选举革命传统的英雄代表时，举棋不定。一会儿说是尧舜，一会儿是黄帝，其崇拜汤武最着力，还是出自实用角度。更为含糊的是，所谓"汤武革命"的基本含意是改朝换代，中国二十四朝的历史事实说明"革命"的结果无非是改变国号，国家仍是一家一族的私产。这一点也是改良派认为"革命"一语臭名昭著而加以摈弃的原因之一。但欧榘甲说："然二十四朝之悠久，犹称'中夏'、'华夏'之号，殆为后此新中国之定名乎。"这里在概念上将家族转换成民族，其现代性转换微妙而巧妙。把"中夏"、"华夏"抽象出来成为"民族"的指符，似

乎意味着以共和、民主的“新中国”代替旧皇朝，亦意味着一家一姓“革命”的旧传统的结束。

事实上“革命”理论的现代转换并没有那么天真、简单，但孙中山的革命实践表明，“汤武革命”不仅具象征意义。在他对这一象征指符的坚持中，所缊含的不光是他的历史欲望，也是他对中国政治现实的认识——必须坚持政治权威的法定性与国家统一的梦想——不惜为之付出任何代价。

2000年6月5日于剑桥

注释

① Benedict Anderson. *Imagined Communities*. London and New York: Verso, 1993, pp. 187—206。

② 陈锡祺《孙中山与辛亥革命论集》(增订本)。广州：中山大学出版社，1992，页75。

③ 学者普遍认为，由于缺乏新材料的发见，对于辛亥革命以前，特别是同盟会成立以前的孙中山研究，较难获得突破。见桑兵《孙中山生平活动史实补正(1895—1905)——〈孙中山年谱长编〉编辑札记》，《中山大学论丛·孙中山研究文集》第四集，1986，页126.

④ 《清代学术概论》，见《梁启超史学论著三种》，香港三联书店，1990，页252。

⑤ 《饮冰室合集·文集之四十四》。

⑥ 《“中华民国”开国五十年文献》，台北“中华民国”开国五十年文献编纂委员会，1963，第一编，第九册，页191。

⑦ 李云汉《关于国父传记著述的评述》，见《研究中山先生的史料与史学》，台北：“中华民国”史料研究中心，1975，页201—202。

⑧ 《“中华民国”开国五十年文献》，第一编，第九册，页202。

⑨ 《研究中山先生的史料与史学》，页202、

⑩ 李云汉《研究中山先生的英文史料》，见《研究中山先生的史料与史学》，页381。

⑪ Paul Myron Wentworth Linebarger, *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*. New York: The Century Co., 1925.

⑫ 黄季陆《国父传记及其有关资料》,见《研究中山先生的史料与史学》,页95。

⑬ 《国父〈上李鸿章书〉之时代背景》,《"中华民国"开国五十年文献》第一编,第九册,页271。

⑭ 上书,页203.

⑮ 《"中华民国"开国五十年文献》,第一编,第九册,页191。

⑯ 见上书,页191—196。附录于此,便于与上面所引的《在志竟成》相参考。"(一)立党　乙酉之后,余所持革命主义,能相喻者,不过亲友数人而已。士大夫方醉心功名利禄,唯所称下流社会,反有三合会之组织,寓反清复明之思想于其中。……甲午以后,赴檀岛美洲,纠合华侨,创立兴中会,此为以革命主义立党之始。然同志犹不过数十人耳。迄于庚子,以同志之努力,长江会党及两广福建会党,始并合于兴中会,会员稍稍众,然士林中人,为数犹寥寥焉。庚子以后,满洲之昏弱,日益暴露,外患日益亟,士夫忧时感愤,负笈欧美日本者日众,而内地变法自强之潮流,亦渐普遍澎湃而不可遏。于是士林中人,昔以革命为大逆无道、去之若浼者,至是亦稍知动念矣!及乎乙巳,余重至欧洲,则其地之留学生,已多数赞成革命,余于是揭橥生平所怀抱之三民主义五权宪法,以为号召,而中国同盟会于以成。及重至日本东京,则留学生之加盟者,除甘肃一省未有留学生外,十七省皆与焉。自是以后,中国同盟会遂为中国革命之中枢,分设支部于外国各处,尤以美洲及南洋为盛,而国内各省,亦由会员分往,秘密组织机关部,于是同盟会之会员,凡学界工界商界军人政客会党无不同趋于一主义之下,以各致其力。迄于辛亥,无形之心力且勿论,会员为主义而流之血,殆遍洒于神州矣!(二)宣传　余以乙未举事广州,不幸而败,后数年,始命陈少白创《中国报》于香港,以鼓吹革命。庚子以后,革命宣传骤盛,东京则有戢元成、沈虬斋、张溥泉等发起《国民报》。上海则有章太炎、吴稚晖、邹容等,借《苏报》以主张革命。邹容之《革命军》、章太炎之《驳康有为书》,尤为一时传诵。同时国内外出版物为革命之鼓吹者,指不胜屈,人心士气,于以丕变。……(三)起义　乙未之秋,余集同志举事于广州,不克,陆皓东死之。……此为中国革命军举义之始。庚子再举事于惠州,所向皆捷,……自后革命风潮,遂由广州及于全国,……及同盟会成

立之翌年，岁次丙午，会员举事于萍乡、醴陵，于是革命军起，连年不绝，其直接受余之命令以举事者，则有潮州黄冈之役、惠州之役、钦廉之役、镇南关之役、钦廉上思之役、云南河口之役。盖丁未、戊申两岁之间，举事六次，前仆后继，意气弥厉，革命党之志节与能力，遂渐为国人所重。……"

⑰ 陈少白《兴中会革命史要》，台北：中央文物供应社，1935 年初版，1956 年再版，页 3—4。

⑱ 上书，页 12。

⑲ 《革命二字之由来》，《逸经》，第一期，1936，页 29。

⑳ 《"中华民国"开国五十年文献》，第一编，第九册，页 287。

㉑ 罗家伦、黄季陆《国父年谱》(增订本)，台北：中国国民党中央委员会党史史料编纂委员会，1969，页 35。

㉒ 上书，页 39。

㉓ 上书，页 46。

㉔ 上书，页 73。

㉕ 黄宇和《孙逸仙伦敦蒙难真相》，台北：联经，1998。

㉖ 黄中黄《大革命家孙逸仙》，台北：文星书店，1962，页 1—4。

㉗ 上书，页 3—4。

㉘ 《孙逸仙先生传》，台北：远东图书公司，1982，页 46。

㉙ 《孙逸仙先生传》，页 47。

㉚ 黄中黄该书自序云："孙逸仙者，近今谈革命者之初祖、实行革命者之北辰，此有耳目者所同认。今中黄之译录此书，标之曰《孙逸仙》，岂不尚者？"(《大革命家孙逸仙》，页 1)这里明言书题为《孙逸仙》，且照序中语气，"谈革命者"与"实行革命者"实在离开"大革命家"的称呼还有相当的距离。林启彦认为：这本黄中黄的改译本，"是台北文星书局所翻印的，于 1962 年出版。章士钊原译名为《孙逸仙》，文星书店把它改成《大革命家孙中山》"。(宫崎滔天《三十三年之梦》，佚名初译，林启彦改译，花城出版社、香港三联分店，1991，页 265。林误作"孙中山"，原为"孙逸仙")其实，如果这书题乃文星书店所改，至少吴相湘也是同意的，由其前言标题即可知。当然，吴氏即认为孙中山在 1895 年之后才使用"革命"一词，在 1903 年"革命"一词已经流行，但把此书改成"大革命家"，其实也是强加于历史，和罗家伦没什么两样。

所可叹者，一旦给伟大人物发明一尊号，犹如神明头上之光圈，尽管违背

历史，世人便噤若寒蝉，不敢妄加非议。如此文星版《大革命家孙逸仙》之流播，史家亦照搬不误。如朱浤源《同盟会的革命理论——〈民报〉个案研究》，引此书名不疑。（台北：中央研究院近代史研究所，专刊50，1985，页27—28。）另如李云汉《关于国父传记著述的评述》在引此书时，颇为微妙："这本书（按：指宫崎滔天的《三十三年之梦》）出版后的次年即1903年，黄中黄（章士钊）即节译原书十分之四的篇幅，题名为《孙逸仙》，又称《大革命家孙逸仙》，列为荡虏丛书之一。"在这里"题名为"之后，"又称"一语较暧昧，可作两解：即意谓原书"又称"，亦可解为另外"又称"为《大革命家孙逸仙》。所谓两头不得罪也。见黄季陆等《研究孙中山先生的史料与史学》，台北：中华民国史料研究中心，1975，页204。

㉛ 罗刚《罗编国父年谱纠谬》，台北：正中书局，1962，页24。

㉜ 罗家伦、黄季陆《国父年谱》（增订本），页1。

㉝ 罗刚《"中华民国"国父实录初稿》，台北：正中书局，1988，第一册，页5。

㉞ 《国父年谱》（增订本），页3

㉟ 《"中华民国"国父实录初稿》，页3。

㊱ 罗香林《国父的大学时代》，重庆：独立出版社，1935，页41；简又文《国民革命文献丛录》，见《广东文物》，广东文物展览会编，香港：中国文化协进会，1941，页431。

㊲ 《国父年谱》（增订本），页47。

㊳ 《实录》，页220—221。

㊴ 上书，页225。

㊵ 《国父的大学时代》，页43

㊶ 上书，页150。

㊷ 《国父的大学时代》，页1—3。

㊸ 《"中华民国"国父实录初稿》，页4。

㊹ 上书，页323。

㊺ 李云汉《关于国父传记著述的评述》，见《研究孙中山先生的史料与史学》，页230。

㊻ 罗刚《罗编国父年谱纠谬》，页21。

㊼ 《"中华民国"开国五十年文献》第一编，第九册，页1。

㊽ 上书，页273。

㊾ 上书，页279。

㊿ 《研究孙中山先生的史料与史学》，页8。

(51) 上书，页200。

(52) 上书，页202。

(53) Marie-Claire Bergere, *Sun Yat-sen*. Stanford University Press, 1998, p.2.

(54) 陈锡祺主编《孙中山年谱长编》，北京：1991，页50。

(55) 上书，页52。

(56) 上书，页102。另见陈德仁、安井三吉《孙文と神户》，神户，1985，页31—36。

(57) 桑兵《孙中山生平活动史实补正(1895—1905年)——〈孙中山年谱长编〉编辑札记》，《中山大学学报论丛——孙中山研究文集(四)》，1986，页126。

(58) 上书，页126。

(59) 上书，页127。

(60) 同前，页127—128。

(61) 《孙中山全集》第一卷，北京：中华书局，1981，页48。

(62) 参本书第一篇。

(63) 参拙文《"革命"及其流传》，《读书》，1998年6月，页80—86。

(64) Marie-Claire Bergere, *Sun Yat-sen*, trans.. Janet Lloyd. Stanford University Press, 1998, pp.2—3.

(65) 史扶邻《孙中山与中国革命的起源》，丘权政、符致兴译，北京：中国社会科学出版社，1981，页86。

(66) 见上书，页86，注1；另见 Joseph R. Levenson. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press, 1968. Vol.2, p.115.

(67) *Sun Yat-sen*, pp.59—60.

(68) 冯自由《"中华民国"开国前革命史》，中国文化服务社，1944，页2。

(69) 上书，页17。

(70) 《"中华民国"开国五十年文献》，页287。

⑦① 冯自由《"中华民国"开国前革命史》,页27

⑦② 《孙中山与中国革命的起源》,页2—3。

⑦③ 林百克《孙逸仙传记》,徐植仁译,上海:三民公司,1927,页77。

⑦④ 上书,页137。据孙中山在檀香山求学时的同学钟工宇,于1932年曾对美国记者追忆:中山曾问他,为何"满清皇帝自命天子,而我们是天子脚下的虫蚁!这样对吗?"转引自罗刚《"中华民国"国父实录初稿》,页156。

⑦⑤ 我们可以发现,据林百克《孙逸仙传记》,幼年的中山"时发奇想"。围绕中山幼年的家庭、地理、文化等条件互相之间形成强烈反差,这可能刺激此种特殊之秉性的形成。其家世传统习尚冒险,如他的兄长德彰发迹于远洋,有"茂宜王"之称。孙中山在十四岁进檀香山意奥兰尼教会学校,便用"帝象"之名。据吴相湘的说法:"国父十岁时,父达成公为之取学名'文',号'日新',并依族谱命名'德明'。在檀入学注册名字却是'帝朱'(Tai Chu),可能是德彰惯用乳名'帝象'呼胞弟,更以中国商业用语或英语习惯,常简学或省略二三字母,因之将帝象Tai Cheong最后三个字省略,或手写co二字母连接遂成u字。"(罗刚《实录》,页123)虽然村里不止一人名字带有"帝"字,但当孙中山渐知书识字,这样的名字或许会对他产生特殊的意义。在当地存在多种传说,给伟人附会,本不足为奇。这些民间想象本来就有丰富的土壤,且边缘地区的文化狂想在孙中山身上所体现的影响颇为有趣。一种说法是"帝象"一名,传说是母亲在抱着幼小的孙中山敬拜村中北帝神像为义父之后给他取的。另一种说法是孙母在分娩之前梦见北帝,为怀中孩子乃神之克星,故取名为"帝象",借以消灾。见李守鹏、汪鹏生、倪三好《孙中山全传》,南昌:江西人民出版社,1996,页4—5。

⑦⑥ 《研究中山先生的史料与史学》,页347。

⑦⑦ 林百克《孙逸仙传记》,页116—117。

⑦⑧ 《我的回忆》中作:The devine right does not last forever. 见 Sun Yat Sen. "My Reminiscences," in *The Strand Magazine*. Vol. 43, No. 225 (April 1912): p. 327;林百克作:Devine right does not last forever. 见 Paul Linebarger. *Sun Yat Sen and the Chinese Republic*. New York and London: The Century Co., 1925, p. 203.

⑦⑨ 《孙中山全集》第一卷,北京:中华书局,1991,页48。

⑧⓪ 《"中华民国"开国五十年文献》,第一编,第九册,页191。

⑧1 彭国兴、刘晴波编《秦力山集》,北京:中华书局,1987,页115。

⑧2 《国父全集》,第一集,台湾:中央文物供应社,1949,页86—87。关于孙中山言及《孟子》中的民权思想,见《民权主义》,《国父全集》,页81。

⑧3 参陶成章《龙华会章程》,见柴德赓等编《辛亥革命》,上海人民出版社,1956,页535。

⑧4 柴德赓等编《辛亥革命》,页534。

⑧5 Benjamin I. Schwartz. "History and Culture in the Thought of Joseph Levenson," in *The Mozartian Historian: Essays on the Works of Joseph Levenson*, eds., by Maurice Meisner and Rhoads Murphey. Berkeley: University of California Press, 1976, pp. 108—109. 另参拙文《再谈雷文森与〈儒家中国的现代命运〉》,《读书》,1996年12期,页60—61。

⑧6 《谭嗣同全集》,北京:三联书店,1954,页61。

⑧7 参拙文《"革命"及其流传:王韬与"法国革命"东渐》,《读书》,1998年6期,页80—86。

⑧8 章炳麟《论学会有大益于黄人,亟宜保护》,《时务报》,第19期,1897年3月,页3—6。

⑧9 参刘禾《跨语言实践》一书:Lydia H. Liu. *Translingual Practice*. Stanford University Press, 1995. 并参本书第三篇。

⑨0 《"中华民国"开国五十年文献》,第一编,第九册,页287。

⑨1 谢卫楼《万国通鉴》,卷四下,1b—2a;见张荫桓编《西学富强丛书选萃》,台湾:广文书局,1972。

⑨2 邹振环《影响中国近代社会的一百种译作》,北京:中国对外翻译出版公司,1996,页102。按:李提摩太与蔡尔康合译的麦肯齐《十九世纪史》(*History of the Nineteenth Century*),先刊于1894年的《万国公报》,以《泰西近百年来大事记》为题。次年全译本《泰西新史揽要》由上海广学会出版。

⑨3 参吴相湘《孙逸仙先生传》上册,页188。

⑨4 关于revolution词义,仅列数种供参考:Raymond Williams. *Key Words*. New York: Oxford University Press, 1983, pp. 270—274; Annah Arendt. *On Revolution*. New York: Viking, 1965, pp. 21—52. E. J. Hobsbawm. *The Age of Revolution, 1789—1848*. New York: A Mentor Book, 1962, pp. 17—20.

⑮ Raymond Williams, *Key Words*, p. 273

⑯ 参英国外交部档案所藏1895年4月16日鲍恩致欧格的信。引自Harold Z. Schiffrin, *Sun Yat-sen and the Origins of the Chinese Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1968, pp. 80—81。另参中译：史扶邻《孙中山与中国革命的起源》，页69。按：中文翻译中"革命"一词已经是我们习用之词。但原文中的revolution，如果按照当时香港华文使用习惯而译成"造反"的话，显然是不恰当的。本文所申论的是，尽管日本人已经在十九世纪末将revolution译成"革命"，但香港华裔由于受到殖民文化的影响，而与日语的这一翻译词语隔绝。

⑰ 何启、胡礼垣《新政真诠》，沈阳：辽宁人民出版社，1994，页449。按：罗香林《国父之大学时代》中说何启与胡礼垣合著之书包括《革命新论》，不知何据，见页12、147。

⑱ 上书，页448。

⑲ 史扶邻《孙中山与中国革命的起源》，页62。

⑳ 一条相关的史料，由于常被学者以讹传讹的运用，使孙中山的早期思想的"革命"因素更闪烁其词。最早简又文在《国民革命文献丛录》中叙述关景良的回忆："总理在院习医科五年，专心致志于学业，勤恳非常。彼于日间习读医学，夜则研究中文，时见其中夜起床燃灯诵读。但最爱读之书乃法国革命史（蓝皮译本）及达尔文之进化论，后乃知其思想受此二书之影响为不少也。"（见《广东文物》，广东文物展览会编，香港：中国文化协进会，1941，页431）罗香林《国父的大学时代》两次引述此材料，都不一样。第一次引："国父在院，专心致志于学业，勤恳异常。日间则研习科学与医术，夜则攻读中文，而于各学科之专家与同学，皆折节下问，故能慎思明辨，多所创获。尤喜于中夜起床读书，法国革命史与达尔文进化论等类专书，最所耆读。"罗解释云："盖是时适值达尔文逝世之数年，其学说风靡全欧，而法人研究其国革命史者亦至是时大盛，此类书皆与国父革命思想与科学兴趣，有针芥之投也。"（页39）第二次引述云："国父所读法国革命史，则为英文蓝皮译本云。"继续说："是时国人渐注意西学，然于达尔文之著作与法人所著其国大革命史，尚无译本，国父之研究此类专著，非第探索烦赜，且在中国亦开风气之先焉。"（罗香林《国父之大学时代》，页43，又，页150注34）罗氏说这个"蓝皮译本"的法国革命史是个英文译本，是根据简又文之文的一种推断，虽然我们难以发现在1895

年之前就存在中译的《法国革命史》,这一推断仍不失其价值。然而这并非意味着罗氏意识到当时在汉语里能否将"革命"翻译 revolution 的问题。这一源自于简又文的"法国革命史"经常为史家所运用,作为孙中山早年革命思想启蒙的有力佐证。

⑩ 参史扶邻《孙中山与中国革命的起源》,页 60—69。

⑩ "China's Present and Future: The Reform Party's Plea for British Benevolent Neutrality",见《国父全集·英文著述》,台北中国国民党中央委员会党史委员会编,中央文物供应社,1973,第五册,页 96,101。

⑩ 如罗刚《实录》1897 年谱云:"国父所撰之《中国的现状和未来——革命党吁请英国善持中立》。"(《实录》,页 388。又,李云汉《研究中山先生的英文史料》,见《研究中山先生的史料与史学》,页 378)在大陆版《孙中山全集》的中文译本里,将此文的副标题中的"The Reform Party"正确地译成"革新党",改正了台湾译者的谬误。然而有趣的是,敏感的翻译者似乎意识到这两处的用词与我们对历史的"革命"理解有矛盾,因此需要加以解释。在原文"他曾经在新疆镇压了回民武装暴动"之后,译者加括号,内中云:"就是战败了回族人民的反抗清朝的革命运动"。另在"他们只是守护城市,防止中国人'反叛'"之后,译者增括号云:"防止革命。"这些脚注的目的在于说明孙中山当时如此措词是策略上的要求,还是显示了他的历史局限?见《中国的现在和未来》,见《孙中山全集》,第一集,页 97、101。

⑩ 《伦敦被难记》,甘作霖译,见《孙中山全集》第一卷,页 50。

⑩ 冯自由《革命逸史》第三集,页 122。

⑩ 据黄宇和富于启发的考查,这篇所谓转载于 1896 年 12 月 3 日《德臣西报》的附录不见于当日的《德臣西报》,并认为有可能出自陈少白手笔。这一发见及推测给《伦敦被难记》文本的复杂运作更投一束光亮。本文则着眼于该文 revolution, rebellion, uprising, revolt 等词的使用与意义,反映了当日香港知识阶层对于语言和社会变动的一般习尚。而即使出自伪托,仍作为《伦敦被难记》的组成部分发生社会影响。见黄宇和《孙逸仙伦敦蒙难真相——从未披露的史实》,台北:联经出版事业公司,1998,页 121—127。

⑩ 《伦敦被难记》,页 80。

⑩ Sun Yat-sen. *Kidnapped in London*, London: Bristol, 1897, p. 113.

⑩ 《伦敦被难记》,页 81。

⑩ *Kidnapped in London*, p. 117.

⑪ 广学会编《万国通史续编》，上海：广学会，1904。

⑫ 见桑兵《孙中山生平活动史实补正》，页128

⑬ Tse Tsan Tai. *The Chinese Republic: Secret History of the Revolution*. Hong Kong: The South China Morning Post, Limited, 1924, p. 4.

⑭ 同上。

⑮ 稍举数例。李凡仍引用陈少白的说法："这就是中国近现代史上'革命'一词的由来。从太平天国以至兴中会，反清一定，均沿用'造反'、'起义'、'光复'等词，此后，在兴中会组织内外，开始沿用革命党的名称。"见《孙中山全传》，北京出版社，1991，页48。在李云汉的新作《中国国民党党史述》中，则避免使用这条材料。台北：中国国民党中央委员会档史委员会出版，1994。另如李吉奎取陈德仁、安井三吉的说法，而否定了陈少白的自述，见《孙中山与日本》，广州：广东人民出版社，1996，页8、注1。

⑯ 见《宫崎滔天全集》第一卷，东京：平凡社，1976，页452；及第五卷，页666。

⑰ 彭泽周《关于中山先生的笔话残稿》，见《近代中日关系研究论集》，台北：艺文印书馆，1978，页228。

⑱ 参本书第一篇

⑲ 参黄自进《犬养毅与孙中山的革命活动——援助动机的探讨》台北中央研究院近代史研究所集刊十九期，1990年6月，页235—251。大多探讨孙中山与犬养毅、宫崎滔天的著作具有那种中日关系"浪漫化"倾向，而黄自进此文可以说是最为严峻的。

⑳ 见《宫崎滔天年谱》，《宫崎滔天全集》，第五卷，页655。本文译文转引自段云章《孙文与日本史事编年》，广州：广东人民出版社，1996，页24。

㉑ 宫崎在5月间在横滨访问过陈少白，获得《伦敦被难记》。见《笔谈残稿》和《宫崎滔天年谱》，《宫崎滔天全集》第五卷，页165、665。是年5月，平山周、可儿长一奉命赴中国侦察会党，平山周在上海书店购得《伦敦被难记》，即摘要报告犬养毅。见《孙中山年谱长编》，页146、148

㉒ 近藤秀树编，陈鹏仁译《宫崎滔天书信与年谱——辛亥革命之友的一生》，台北：商务印书馆，1982，页8。另见《宫崎滔天全集》，第五卷，页349。

㉓ 见拙文《现代中国革命话语之源》；彭泽周《宫崎滔天与中国革命》，

《近代中日关系研究论集》,页 260—261;另参花立二郎《德富苏峰と大江义塾》,东京:ぺかん社,1982。

⑭ 陈鹏仁译《宫崎滔天书信与年谱》,页 6;《宫崎滔天全集》,第五卷,页 348。

⑮ 上书。页 6。

⑯ 参赵军《孙中山和大亚洲主义》,《孙中山和他的时代》,北京:中华书局,1987,页 669—691;关于孙中山 1897 年至日本后,与朝野人士相交,其中多属东亚同文会干部。参彭泽周《犬养毅与中山先生》,《近代中日关系研究论集》,页 310—311;关于松方内阁的对华政策,参前书,页 264。

⑰ 赵军《孙中山与大亚洲主义》,《孙中山和他的时代》,页 671。

⑱ 《宫崎滔天书信与年谱》,页 6—7。

⑲ 林启彦译《三十三年之梦》,页 122—123

⑳ 宫崎龙介《先父滔天的一些事迹》,见《三十三年之梦》,页 274—275。

㉛ 黄季陆云:"尤其可贵的是此书曾经中山先生亲阅并为之作序,自更值得作为研究中山先生生平的一种参考。"见《傅著〈国父孙中山先生传〉》,《研究中山先生的史料与史学》,页 107;另见李云汉《关于国父传记著述的评述》,见同书,页 203。在大量的孙中山年谱、传记等著作中,尤其是《三十三年之梦》中孙中山与宫崎滔天之间的初次谈话,被不加说明地加以使用。自 1976 年出版的《宫崎滔天全集》公布了当时孙中山与宫崎滔天之间的"笔话残稿"之后,如彭泽周对该材料作了较详细的研究,但没有将之与《三十三年之梦》联系起来。见《关于中山先生的笔话残稿》,见《近代中日关系研究论集》,页 221—255。只是在最近李吉奎《孙中山与日本》中,在注解中指出:"《三十三年之梦》所记谈话,与今存残稿所记相校,两者文字各异。"广西人民出版社,1996,页 19。

㉜ 《三十三年之梦》,页 274。

㉝ 《笔谈残稿》,《宫崎滔天全集》第五卷,页 164—165。

㉞ 据《笔谈残稿》,滔天说已经见过陈少白二次。然而《宫崎滔天年谱》谓在会见孙中山之前,仅见陈少白一次。即在 5 月间,滔天由曾根俊虎绍介,在横滨访问陈少白。史家多从之。《长编》,页 146。《三十三年之梦》亦仅载一次,时间当在 7 月,叙其病后赴中国之前,匆匆与陈少白会晤。《三十三年

之梦》，页112—114。今疑宫崎在5月初见少白，而在7月临去中国前又见一次，从少白处获介绍信等，使于找会党中人耳。俟考。

⑬⑤ 在次年出版的黄中黄译的《孙逸仙》一书，系将《三十三年之梦》摘编而成。书中滔天与中山初晤的章节，将中山阐释"革命"的部分更变成一篇独立的"宣言"，那些叙述者的描写被删去。一般认为《孙逸仙》在改变孙氏的"流寇"、"匪党"形象方面，起了巨大作用。换言之，在改变"革命"的接受心理方面，收到了效果。如吴相湘云："自《孙逸仙》1903年刊行后，一般人于孙先生才有认识，观感为之大变。……这一册书的刊布，对于国民革命的推动，其影响力与同一年刊行的邹容《革命军》一书是同等重要的。"《大革命家孙逸仙·前言》，《大革命家孙逸仙》，页1。这一单独成篇的文本被广为使用，如陈鹏仁《国父在日本》，台北：商务印书馆，1988，页86—88；彭泽周《近代中日关系研究论集》，页270—272。

⑬⑥ 见梁启超《汗漫录》，《清议报》第三十五册，1900年，页2283。台北：成文出版社，1967，影印本。

⑬⑦ 徐珂《清稗类钞》第四册，北京：中华书局，1983，页1724。另参周光庆、刘玮《汉语与中国新文化启蒙》，台北：东大图书公司，1996，页99—110。

⑬⑧ 彭泽周《宫崎滔天与中国革命》，《近代中日关系研究论集》，页265。

⑬⑨ 林启彦译《三十三年之梦》，页84。

⑭⓪ 转引自段云章《孙文与日本史事编年》，广东人民出版社，1996，页40。

⑭① 《三十三年之梦》，页115—116。

⑭② 《宫崎滔天全集》，第一卷，页426。

⑭③ 《防内患说》，《申报》，1898年1月29日第一版。

⑭④ 见《论粤东调兵剿匪事》，《申报》，1897年5月9日第一版。

⑭⑤ 章炳麟《论学会有大益于黄人，亟宜保护》，《时务报》，第19期，1897年3月。

⑭⑥ 王立诚《中西学的整合：孙中山辛亥革命前思想辨析》，中国炎黄文化研究会、上海炎黄文化研究会编《孙中山与现代文明》，苏州大学出版社，1997，页111。

⑭⑦ 史扶邻《英国与孙中山》，《孙中山和他的时代》，中国孙中山研究会编，中华书局，1987，页411—419。

⑱ 上书，页414。

⑲ 陈锡祺《孙中山年谱长编》，页176。

⑳ 俞辛焞《孙中山与日本关系研究》，北京：人民出版社，1996，页61。

⑸ 参《与章太炎的谈话》，《孙中山全集》，页213—215，《与秦力山的谈话》，《孙中山集外集补编》，页17—18。

⑸ 《"中华民国"开国五十年文献》，第一编，第九册，页278—279。

⑸ 《中国历代革命说略》，《清议报》，第31册，1988年10月，页1993—1998。

⑸ 孙文《中国革命史》，《"中华民国"开国五十年文献》，第一编，第九册，页191。

⑸ 参《孙中山年谱长编》，页179。

(四)"革命"的脚注

——孙中山《伦敦被难记》及"革命"话语研究

在哈佛燕京图书馆找到孙中山先生的 *Kidnapped in London*(中译名《伦敦被难记》),1897 年由伦敦布里斯托尔(Bristol)书局印行的原刊本。纸质还硬扎,沿边略有水渍的痕迹。依稀百年,算不得古物,还是带来一阵小小的欢喜,虽然百年之下这一阅读的巧遇并没有产生什么浪漫的革命联想。

以前也一回二回的听到过《伦敦被难记》这本书,也约摸知道里面讲的是孙中山早年革命冒险的事迹,但这次想读到原来的英文本,倒并不在于这一段故事,而是在阅读和写作时碰到了几个脚注,而引起困扰,亦激起了好奇。

首先是我自己的一个脚注,是在一篇讨论中国现代"革命"话语形成过程的文章里(《中国现代革命话语之源》,见本书第一篇)。文章主要谈本世纪初"革命"一词如何经过日语的翻译而被赋予世界革命的普遍意义,从而在现代中国复活,甚至跑进我们的日常生活,产生了所谓"革命之谜"。在探讨梁启超如何接受日本翻译的"革命"时,孙中山跑进了我的视域。从一些材料来看,他和王韬、梁启超一样,是促使现代中国革命意识形态形成的最主要的角色之一。但考虑到孙中山早年的西学背景,他或许有直接接触英语的"Revolution"(革命)的可能,因此产生一系列的问题:中山是通过怎样的具体途径理解和接受英语"革命"的意义的?这又怎样影

响了他的“革命”思想和宣传的？和梁启超所传播的“革命”思想有何不同？这样从语言与翻译的角度来看这些问题，对于中国现代“革命”思想史研究，会开启新的思路。

这也是因为见到陈锡祺先生编的《孙中山在港澳与海外活动史迹》（广州中山大学出版社，1986）内中有一封1896年香港政府递呈英国殖民地大臣张伯伦的公函，报告有关“中国革命分子”在香港的活动情况，并说明港督已经向孙中山和朱和两人发出驱逐令云云。这“中国革命分子”数字是编者的说明，从《史迹》辑入的该函复印件来看，第一页大部分被第二页遮蔽，因此当时香港政府的英文函件是否称孙中山为“革命分子”还是别的什么，令人徒增悬想。

这问题一时不能解决，于是就在我的文章里加了一个注。问题的复杂性在于，在有关孙中山思想的起源方面，史家的论述汗牛充栋，一般声称在乙未（1894）之际孙氏即萌发了“革命”思想，但史家所据乃属孙氏的自述，缺乏史料的实证。由于中国现代史的撰写与革命意识形态难分难解，这对于探究“革命”一词的现代旅行带来特别的困难。如罗家伦主编的《国父年谱》，在1890年谱中写道，孙中山在香港与陈少白等人“朝夕相处，昌言革命”（增订版、台湾，1969）。这个“革命”即是一种典型的后设性的诠释。1894年孙氏在檀香山创立他第一个反满组织“兴中会”，并发表《兴中会章程》，其中还没有使用“革命”一词，但在民国成立后，撰史者习称之为《兴中会革命宣言》。后来国民党史家冯自由注意到这个误称问题，专门作文辨证（《“中华民国”开国五十年文献》，台湾，1963。第一编，第九册，页286—287）。

在二十年代初，孙中山自撰《革命运动概要》，说有关中国革命的著作大多是道听途说之辞，因此“革命之起源，更无从追述”（同前书，页202）。但他自己也没讲清，到底在什么时候他开始使用“革命”作为宣传口号，并以此命名其党为“革命党”的。的确，孙氏

最初以口传的方式宣传反清主张，依靠的是秘密会党，也没有留下可靠的记录，这就给"革命之起源"罩上了一层神秘的迷雾。因此，我对"革命"话语的溯源的研究，就碰到了历史与"神话"、诠释与史料之间的裂隙。

关于孙中山与英语"revolution"的关系，我想找《伦敦被难记》，想从这个1897年出版的孙氏自述里，是否会发现有关的资料。这不仅涉及孙氏的早期革命思想的形成及其西方来源，也有可能探知他接触西方"革命"思想的具体传媒方式与客观条件。与此相关的一件事是，孙中山在1895年广州起义失败，次年遭香港政府驱逐出境，那么我想到，当时的外文报纸是否报道或者怎样报道和评论的？

当然，作这样的词源探索，是处理思想史的一种途径。或许有人认为，中国革命是怎么一回事，可以说是妇孺皆知，这样研究的结果意思不大。其实不然，试想中国人叫了半个多世纪的"革命"，首先是个语言问题，也是一个历史现象。过去历史学家忽视语言和文化、历史再现与日常生活的关系，因此常常遮蔽了历史的真相。尤其是"革命"的意识形态在本世纪初形成的过程，引起我的兴趣。因为中国"革命"的意识形态是个现代产物，是在东西文化的激烈冲荡交合的过程中产生的。

这样的研究，在于考实"革命"和"revolution"、日语"かくめい"之间最初交遇的历史形态及其具体境遇。这与过去的考证传统有一定的关系，但基于某种对语言与历史、政治权益、文化机制及心理的复杂关系的认识，在考释过程中尽量揭示"革命"作为一种理论话语的历史形态，包括文本自身的再现及其与其他文本之间、与社会之间的互文性。从这个角度看，这样的"革命"研究就与所谓"正史"有关革命起源的作法有根本不同。前者是开放性的，结论产生于追踪、探讨之后，而后者是封闭性的，结论先行，为某种意识形态所左右。

这些有关孙氏与 revolution 的质疑,既涉及"革命"话语的现代形成的一个重要方面,那么这个脚注似乎是一种被压抑的"革命"的呐喊。对我来说,像一部没有写完的侦探小说,如果找到《伦敦被难记》这个"案卷",似乎会构成一个必要的情节,虽然不知结局如何。而这写作的机遇却与读过的几本书里的脚注产生奇妙的联系,它们或提供某个线索,或别生枝节,设下新的障碍。阅读的随想能带来喜悦,也包括一些不相干的事。

美国学者保尔·柯文(Paul A. Cohen)的《传统与现代之间》(*Between Tradition and Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, 1987)是一部研究王韬的专著,用功颇深。他在分析王韬的《法国志略》中有关法国革命的叙述时,说"Revolution"在十九世纪八十年代的中文里,还没有确切对应的词,从该书中对法国1789年历史的描述来看,被形容为"乱"。柯文在这里略显出粗心。他认真对照了《法国志略》和日人冈千仞《法兰西志》之间的密切联系,但忽略了王著的另一重要来源——冈本监辅的《万国史记》。其实在《法国志略》里,已经数次出现"革命"或"法国革命"的字眼,只是用的比较晦涩,在叙述波旁王朝复辟时才提到,而在正面描写巴黎市民的起义时,则称之为"作乱"或"乱民"。在这些地方,王韬几乎照抄了《万国史记》。这个最早从日人历史著作中引进"法国革命"的概念,对中国现代革命思想有相当的影响,我在别处已经略略谈过(《读书》,1998,6)。

不过柯文在该段论述之后,加了一个脚注,却显出他的读书之细。对我来说,这完全是意外的收获。他在注中说,"革命"一词原为中国所有,意谓改朝换代,直到十九世纪九十年代中期,才含有现代的革命意义。他还指出,对"革命"的现代使用,日本人要比中国人早一些,并举了两本名著:史扶邻(Harold Shifffrin)的《孙中山与中国革命之源》和雷文森(Joseph R. Levenson)的《儒家中国及其现代命运》。

数十年来，论述中国革命的西文著作，也可谓浩如烟海。但所谓“革命”，是比喻性的，具一种叙述框架的功能，大多叙述的是自十九世纪后半叶以来中国政治、社会等方面的变化，很少有人从语言角度注意到我们每天挂在嘴上的“革命”，到底对于中国革命有什么样的意义。柯文对“革命”使用时间的论断虽然不确切，但他在注解里引证出处，说明自己看法的由来，体现了一种严谨的学术作风。当他把史扶林和雷文森的两条相关的材料放在一起，再稍加引伸，说日人较早使用了现代意义上的“革命”，这就彰显了一个有研究潜力的问题，他的这一脚注便包含着灼见，哪怕被后来的研究证明是错的

注明出处，是写学术论文的基本格式。在美国，对注解的格式要求是很机制化的，有的教授明确规定他的研究生写论文，一定要根据——比方说——《芝加哥写作手册》。一般学术刊物对论文格式各有严格的要求。我说“机制化”，即是对注解格式的要求属于整个学院及学术研究机制化的一个有机的环节。以出书发文章为例，这是和匿名审稿、书评等制度是连在一起的。出书时，出版社寄书给有关方面的专家，请写书评。有的写，有的不写；写的话，不是为稿费。当然有的写得好，有的差。这样的机制性为的是保证学术质量，从资本主义性质来看，在很大程度上也是保证知识的累积性和个人创造的专利性。虽然在实际功效上不一定如此，但有“格”可循，终究要好些。

注解不仅仅为的是注明出处。柯文的这个脚注，是因为有关“革命”使用问题的想法不便在正文里展开，于是这注解就像一个小牛奶瓶，将溢出的文思装起来。有些学者或善发议论，或喜欢卖弄博学而横生枝节，又不好意思在正文里这么做，这样注解就有点像“跳蚤市场”了。当然也有不少学者懒于或拙于作注，或有注而不注出处的。

扯得远了，回到使我困惑的“革命”注解。另一个例子，是在台

湾学者朱浤源《同盟会的革命理论》(台北:中央研究院近代历史研究所,1985)一书里读到的。此书副题为:"《民报》个案研究。"1905年之际,以孙中山为首的民族革命主义一派在他们的机关刊物《民报》上发表了大量讨论、宣传"革命"理论的文章。朱浤源这本书对于五花八门、纷纭复杂的"革命"理论条分缕析,作了深入的研究,很有参考价值。在开场白里有一段话:"今天的中国,尚在分裂的状态中。台湾海峡两岸的执政者或人民,都肯定中国尚未脱离革命的阶段。"这类话头,海峡两岸都差不多,有时在不以"革命"为主题的著作中也不难见到。这段话后面加一注:"中共持续发动各式大小革命,认为破坏仍不彻底。唯有经大破坏之后,大建设才较容易。中华民国的政府,秉持孙中山主义,亦肯定'革命尚未成功,同志仍需努力'。"我读了之后,不由得哑然失笑。这本书在1985年出版,想想曾几何时,风云突变,现在一般读者,无论海峡两岸,在读这些话的时候,大约都不会觉得那么顺耳。从这个意义上说,作者这一"宏大话语"幸而未中!

然而倒过来想想,如果作者真要大发革命的宏词,尽可在正文里发挥,实在也不必忸怩作注的,其中也不必有那种注经式的"微言大义"。所以作者加这个注,在作用上是把"宏大话语"缩小,至少显出一种节制。再看这个脚注,意在论证正文里的革命必要性的论断,而强调的是,继续革命都更像是党和政府方面的意图,与正文里的"人民"没有什么干系

由此对这条注解产生了几分同情。再想想什么是"革命"? 自己这篇文不文、注不注的,是不必成为革命正史的一条脚注的。自以为在解构"革命",而在"向革命告别"的时代,却斤斤于几个有关"革命"的脚注,岂不像解开革命的裹脚布?

最后一个注解,比较长,因为切入我的论题,也就应该成为正文的。那是在陈锡祺先生主编的《孙中山年谱长编》里。见1895年11月10日谱:

据冯自由记：舟过神户之际，先生等"登岸购得日本报纸，中有新闻一则，题曰《支那革命党首领孙逸仙抵日》。总理语少白曰：'革命二字出于《易经》汤武革命，顺乎天而应乎人一语，日人称吾党为革命党，意义甚佳，吾党以后即称革命党可也。'"(《革命逸史》初集 1 页)又陈少白《兴中会革命史要》亦说："到了神户就买份日报来看看。我们那时，虽然不认识日文，看了几个中国字，也略知梗概。所以一看，就看见'中国革命党孙逸仙'等字样，赫然耀在眼前。我们从前的心理，以为要做皇帝才叫'革命'，我们的行动只算造反而已。自从见了这样报纸后，就有'革命党'三字的影像印在脑中了。"此事不见于先生本人记述，据安井三吉、陈德仁考查，当时日本报纸亦未见此种报道。(北京：中华书局，1991，102 页)

限于年谱的体例，往往通过对占有材料的编排、选择和考订而见出史家的见识。陈少白的这条材料，在罗家伦编的《国父年谱》里，被理所当然的编入 1895 年谱中，作为正文。陈锡祺此谱不系于正文而置于注解，表示编者对这条史料的审慎，也是见在年谱的现代翻版中脚注的妙用。所谓"此事不见于先生本人记述"，是编者的按语，也表达了对谱主的尊重。只是略感不足的是，既指出安井三吉、陈德仁对这条史料的"考查"，可见此有关革命原始的史实已引起学者重视，至少应当将有关他们考查的资料出处注明的。

在探索"革命"语源时，发现一个有趣的现象：革命的历史是如此充满激情和戏剧性，因此有关革命的记忆常常有一种将理想的自我传奇化倾向。陈少白这段回忆，尽管时、地、人三者都凿凿有据，恐怕在革命记忆和革命事实之间有了裂痕。或者是一种后设性的对自己革命历史的表述；或者是记忆的错位，细节上有差错，不一定纯属子虚乌有。对于孙中山与"革命"的关系，这段话非常重要，它反映了在特定历史条件下接受"革命"话语过程的集体经

验。

"革命"话语不是一个单纯的字眼问题，它本身有一个漫长的历史，所谓"汤武革命"作为儒家政治文化的某种范式，也负载着民族的文化认知方式。从上世纪末直至今日，"革命"和世界革命接轨以来，其间对抗和亲和关系始终是紧张的。据陈少白的说法，"汤武革命"这样富有封建色彩的革命话语已经在国际环境中重新获得生命，带有某种普遍的正义性，而陈氏那种乐观的口气，按照历史唯物主义的观点，需要具备理论和实践两方面的条件。

从理论上说，通过日本报纸的报道而自称"革命党"，就有相当的权威性。因为日本报纸代表了某种"公意"，当时的日本在中国人心目中，已成为"西化"成功的典范。事实上，自德川时代起，日本学者逐渐完成了对儒家"革命"话语的改造。如雷文森所说，日本人把"革命"用作一个比喻，已与儒家所说的"革命"意义基本上脱离了关系。尤其在崇尚"文明开化"的明治时期，那种在世界历史背景中理解的"革命"，相当于一般意义的"变革"，因此日人也习称"明治维新革命"。这和中国人习惯上理解"革命"为改朝换代的政治暴力不同。这样说来，当时日本报纸是否会把孙中山的未遂暴动称为"革命"值得怀疑。事实上据陈锡祺《长编》，当时的《神户又新日报》(1895,11,10,可参陈德仁、安井三吉《孙文と神户》，神户,1985,页34)对孙氏广东暴动的报道，称之为"暴徒巨魁"，根本没有"革命"的意思。因此从实践上说，陈少白所说的从"造反"到"革命"的正义感的产生，更需要的是集体的参与并产生一定的政治气候。这两方面的条件，在1895年孙氏及其同志在日本的情况来看，是不可能具备的。

《长编》所谓"此事不见于先生本人记述"，应当指的是孙中山在1923年自撰的《革命运动概要》及其他资料，的确，只字未提这件事。孙中山指出民国以来，出现无数有关中国革命的著作，"多道听途说之辞，鲜能知革命之事实；而于革命之起源，更无从追

述”。甲午之后孙氏在香港活动，他说，学者们追述革命起源，“多有本于予之《伦敦被难记》第一章之革命事由。该章所述，本甚简略，且于二十余年之前，革命之成否，尚成问题。而当时虽在英京，然亦事多忌讳……”的确，我们细看此书，孙中山声称自己主张“和平改革”(a peaceful reformation)。确实因为“事多忌讳”，而不能直言其反清的革命宗旨。如果我们斤斤于孙中山最初与“革命”一词的瓜葛，那这一权威版本也难以满足我们的“历史癖”。

如果说因为“事多忌讳”而使用“reformation”，似乎孙氏心目中已有“revolution”的念头。有意思的是，《伦敦被难记》书末附录当时香港《德臣西报》(China Mail)的一篇评论，标题为 The Supposed Chinese Revolutionist(假定的中国革命者)。这个英文的 revolutionist，我们都知道意为“革命者”，但在当时不是译为“革命”，而是译为“造反”。冯自由在辨证最初的《兴中会章程》时，不仅说原章程里没有使用“革命”一词。他还指出，次年孙中山在香港的兴中会章程中沿用了“香港旧译名辞”，而“英文革命(Revolution)一字，旧译为‘造反’，即同此例”

《德臣西报》中 revolutionist 的意义，涉及“revolution”一词在英语历史中的衍变。在十七世纪，英语 rebel(叛乱)的意义和 revolution 之间界限开始模糊，但据雷蒙·威廉斯《关键词》一书，至十九世纪末，revolution 的意义与 evolution(进化)相对，含有暴力颠覆政权或根本改变政治体制之意。(Raymond Williams, *Keywords*, New York: Oxford University Press, 1983, p. 273)细看那篇报道，作者显然在为孙中山辩护，称颂他的人格正直，理想高尚，但文中提及孙氏的广东暴动为“abortive revolution”(流产的革命)或“rebellion”(叛乱)，可见这“革命”与“叛乱”或“造反”的意思差不多，由是亦可推断，尽管孙中山已熟悉 revolution 一语，但在他的语汇里，还是“造反”的意思。看来他对“革命”的真正接受，这个翻译过程问题，仍造成认识上的障碍。

读到《伦敦被难记》，对英文世界颇为失望，于是更把注意力放到他在日本的“革命”之旅。另一个有关中山早时“革命”的文献，是宫崎滔天的《三十三年之梦》，却也使我疑窦丛生。书中写到孙中山伦敦被难后，从英国至日本，宫崎与孙会见，展开一场访谈：

> 我首先发问道：“我早已听闻你是以中国革命为志的，但还不知详情。我希望能够详细领教你那所谓革命的宗旨，以及方法手段。”他徐徐开口说道：“我认为人民自治是政治的极则。因此，我的政治主张是共和主义。但以这一点来说，我认为就有责任从事革命。”……（《三十三年之梦》，佚名初译，林启彦改译，花城出版社，1981，页122）

据滔天之妻宫崎槌子的回忆，当初两人作的是“笔谈”，宫崎不懂汉语，因此“这样的笔谈问答，是和不完整的英语混在一起谈的，所以难以理解的地方很多”（同前书，页275）。而上引的对谈，犹如公共传媒的记者采访，而所谓“革命的宗旨，以及方法和手段”云云，好像一场新闻发布会。《三十三年之梦》出版于1902年，作者追述五年前讲过的话，却无异于历史重构，显见他为孙氏鼓吹革命的意图。从现存少数“笔谈”来看，那种会谈的秘密性质，那种用语和内容，可以感受到另一种历史的气氛，从中也看不到“革命”的字眼。问题的关键仍是孙氏使用“革命”的历史条件。如章炳麟、康有为等人已经在戊戌期间谈到“革命”，都持否定态度。因此通过孙中山由否定“革命”转向肯定，意味着传统革命话语的内在逻辑出现某种决定性的转变，以及社会一般恐惧心理的克服。换言之，当1902年孙中山的反清革命主张能够产生社会效应时，中国知识界和社会意识——伴随着传统革命话语——似乎经历了一次“换脑”手术，也即和当时大量“新名词”风靡朝野上下的情况有关。这就不得不提到梁启超。

戊戌变法失败后，梁启超流亡日本，通过日人的翻译，真正接触到西方 Revolution 的意义，同时与孙中山为首的革命党往还，谈论“革命”。在这样的中－西、保守－激进、传统－现代的文化冲荡与交汇的熔炉里，中国现代“革命”话语应运而生。

1899 年改良派在日本的喉舌《清议报》上刊载了欧榘甲《中国历代革命说略》一文。在改良派营垒里，欧氏属于激进分子，与孙中山过往密迩。文中盛颂孔子和汤武为“革命”始祖，符合孙氏在《革命运动概要》所说的：“革命之名词，创于孔子。中国历史，汤武之后，革命之事实，已数见不鲜矣！”从历史文本的角度看，这篇文章可视作孙中山“革命源起”之一证，尽管是间接的。

关于孙中山最初对“革命”一词的接受和使用，我的初步结论和台湾学者周弘然的说法有相合之处。他说：“革命排满两个概念结在一起，公开号召，收大效者，当在光绪二十五年(1899)保皇会成立之后。”(《国父〈上李鸿章书〉之时代背景》，见《“中华民国”开国五十年之文献》，页 278—279)虽然这一灼见缺乏证据。当然我这篇短文只是提出问题，许多细节尚需展开和深入。

同年年底，仍在《清议报》上，刊出梁启超《汗漫录》，首倡“诗界革命”和“文界革命”，宣传西方的 Revolution 之意，这个含有和平改良意愿的革命，颇有与孙中山的反清革命分途扬镳的意思，但事实上却使反清革命的意识形态如虎添翼，“革命”一词从此深植于现代中国。关于梁启超与“革命”话语的关系，我在本书第一篇中稍作过讨论，不妨读作本文的一个脚注。

1998 年 12 月 30 日于剑桥

(原刊《百年》第二期，1999 年 3 月)

（五）关于“革命”和“现代性”的意义和使用

一、“革命”和“现代性”：理论和历史

什么是“革命”？什么是“现代性”？为什么要谈革命和现代性？两者有甚么关联？这对中国的历史和现状有什么意义？提出这些“宏大”问题，首先是因为这两个词语仍活跃在我们的日常社会生活和知识话语中，最终关系到对我们自身处于这世界境遇中的认识。“革命”似乎已属过去之物，但它仍不断出现在各类书报刊物、官私论述中。虽也有人提出所谓“第二次革命”的，[①]由于沾有官方的语调，就很难引起认真的注意。更有影响的是一种以革命的缺席或沉默而呈现的“革命”话语，如数年来李泽厚先生一再提出的“要改良，不要革命”的说法。[②]关于“现代性”问题的关注，莫过于近时崛起的所谓“后新时期”或“后现代”理论，或可以张颐武等人提出的“重估现代性”为典型。[③]这两者之间并没有直接的联系，但在话语所包含的知识－权力关系、在话语缺乏语次使用的批评意识方面，有相似之处。

本文拟从理论与历史的角度，对这两种知识话语作为文化现象略作分析，想指出它们的缺陷是“革命”和“现代性”在其意义和使用的层面未能体现理论和历史的反思，毋宁说体现了某种自“五

四"以来形成的知识话语的因循的表述方式;同时它们在努力描述文化现象或在提出解决现实困境的文化方案时,也体现了知识分子对自身在理论话语展开过程中所处的复杂关系及如何通过理论话语发挥社会批评的功能缺乏自觉。本文通过分析它们的理论前提及质疑其有效性,不仅旨在提出问题,希望对于有关革命和现代性的探讨更具开放性和实效性,而且涉及对当下知识分子的身份"转型"或许更为直接的课题:理论话语的叙述主体不再想当然地将语言视作能忠实反映主体的传媒或随意使用的工具,而同时将自身视作为各种理论话语尤其是现存的意识形态、主流话语甚或常识所构筑、所操纵之物。理论话语的文化力量首先依存于叙述主体的自觉,即力图厘清自身与知识－权力、语言－世界的关系,并充分发挥主动突破因循的思维框架,为理论话语发展更广阔的空间。这样的语言意识意味着文化批评者的世界图景和社会功能的转变,即不再力图使自己成为梁启超、陈独秀式的文化代言人,而成为文化的分析者和批评者。

从这个意义上说,福柯(Michel Foucault)和德鲁兹(Gilles Deleuze)对理论的反思和实践有借鉴之处。他们认为:"知识分子的职能不再扮演群众的指导者或意识形态的批评者,而成为能够提供一种分析的工具。"[4]这并非意味着知识分子从文化战线撤离而遁入书斋的象牙之塔,而是他们在经历了1968年政治幻灭之后对自己过去曾一厢情愿或盲目依存于某种意识形态的反省,对"分析"的需求在于使知识话语建立在更清醒、更坚实的基础上。如果说当前欧美后现代和后殖民理论中有甚么批评"共识"的话,与这种福柯式的"边缘"立场紧密相连的批评意识:自我身份(identity)本身既是在话语表述中显示和展开的主体,也是和其力图消解的主流话语之间交相错缠的受审视的探索的对象。总的立场如徐贲所阐述的:"它所遵行的是它所理解的那个从启蒙运动到卡尔·马克思的反压迫、反压制的批判传统。"[5]

西方学者在过去数十年里——如佩利·安德逊(Perry Anderson)指出——对有关革命和现代性的意义及其关系争论不息。[6]本文不拟作抽象的探讨,而是将此两词历史化,意味着对于后现代和后殖民场景里的中国与世界之间的关系作一种历史的投光,也即所谓"接轨"——这一近时国人常用之词,无论从科技产品市场到文化产品市场,而"国际化"则是其内在动力。这得追溯到上一个世纪后半叶,英人建筑的淞沪铁路在地方上引起轩然大波,终于被拆毁。在此稍后,使中国和世界"接轨"的是"革命"这一观念。1890年,王韬(1828—1897)受日人冈村监辅《万国史记》的影响,在《重订法国志略》中开始把法国1789年的"革命"转译到中国。[7]这些有关接轨的历史事件及其影响不仅模糊了中西之间的界限,也将革命和现代性意义错综在一起。这或许能引起有助于我们认识当下境遇的有兴味的问题:主宰中国社会近一个世纪的"革命"意识形态最初是怎样形成的?在"革命"通过日语而含英语revolution意义的翻译过程中,传统儒家的"革命"话语起怎样的作用?铁路的出现是否像在西方一样,引起人们对世界、时间等观念的改变?不仅是"革命"一词,近时一些海内外学者对本世纪初大量经由日语翻译过来的西方新名词,如科学、民族、个人等已经着手追踪它们在跨国"理论旅行"的轨迹与意义。这种艰巨的研究在挖掘和评估民族的革命和现代性经验、为一系列重要概念重新定义和深入阐释东西文化关系方面,不仅能改变我们关于革命或现代性的习见,而且能增进对语言的物质和历史的特性的认识。[8]

在本世纪初,无论法国革命、美国革命、苏俄革命乃至被康有为、梁启超一度称呼的日本明治维新革命相继被介绍入中土,带有不同的政治意向。中国在世界革命中被定位,在革命之窗中返照自己,寻找自己的将来。整个世界被笼罩在"革命是历史的火车头"的"现代"观念中,对中国来说,似乎只有通过革命,才能摆脱传统的耻辱,一跃进入现代之途。如有的学者指出,"五四"前后流行

的种种"新"思潮包含着对"现代性"的追求,知识分子自信摆脱了传统的循环史观而确立了与进化论相合的"线性史观"。[9]这和九十年代中国后现代论者唯"新"是求的迷狂形成有趣的映照:他们匆匆摭拾一些西方后现代、后殖民词汇,简单地套用了所谓"后现代"、"后新时期",以及"现代性"的分期概念,而声称和"国际"理论话语"接轨",仿佛搭上了世界历史的火车头,尽管他们对"接轨"的技术质量方面处理得过于轻率而有误接、翻车之虞。如果说当年《新青年》诸公对法国革命和苏俄革命的热情呼唤,隐含着对辛亥革命的失望进而要求中国社会自下至上的结构性变动,从现在的眼光来看,这种救亡的道德激情固然有悲剧性,但也是民族主体遭受蹂躏的历史情境所决定。相映之下,对于中国的后现代论者,不无讽刺的是,"接轨"首先意味着对中国和世界之间市场关系的"当下"秩序的法定化,在这个市场上,他们利用浅薄的民族主义销售一些劣质的理论商品,贴上所谓中西知识-权力关系中受虐的"他者"的标签。这种笑剧不由得令人产生另一种历史的苍凉感。

在张颐武因后现代话语的"扩张"而欢呼"灿烂的迷乱"时,我们可听到从文化批评界或知识界惊呼"失语"——另一种有意味的对照。"失语"感的骤生及其直接的讯息,只是九十年代文化景观的突然变动凸现原先构筑我们认知方式的一整套观念的破敝,也凸现八十年代以来精英心态和大众日常欲望的隔阂。但从深一层看,对自身述说能力的质疑也即对自身知识身份的质疑,这与其说是对那个能够滔滔不绝的时代的追缅,不如说是包含着叙述主体与语言本身的新的距离感,语言和如何述说成为焦虑的中心。

所谓"失语"的文化意蕴可从更大的历史和现实的语境中加以分析。一方面,至少在部分学者中,"五四"以来的"宏大叙述"的话语模式越来越受到怀疑,尤其是知识分子在铸塑与被铸塑于宏大叙述的过程中,其道德承当与荒诞的历史因果得到认真的反思,虽然对于"五四"的叙述模式的语言问题尚有待展开。[10]另一方面,失

语与九十年代中国的人文学者所面临的特殊困境,即与哈贝马斯(Jurgen Habermas)所说的"现代性"——公众运用理性的"公共空间"——的缺席有关。[11]换言之,在社会"转型"和意识形态出现某种空隙时,产生一方面以"公民社会"的参照蓝图重新构筑认知世界的方式、重新界定国家、社会、民族、个人和历史的欲望或可能性与另一方面如学者们所指出的所谓"文化保守主义"倾向之间的断裂。[12]患上失语症,既难于摆脱历史图腾的记忆的恐惧,也由于现实的禁忌,尽管"文化热"似乎再度兴起,与失语相应的是在知识话语或文化批评中一系列重要语词——如国家、民族、真理、公正、民主、自由等,包括革命——的沉默。历史的"重写"遇到困难,因叙述主体难以在关系中得到清晰的呈现。

二、本世纪初"革命"话语与二元思维模式的形成

在这样的语境中,李泽厚先生的"要改良,不要革命"论产生影响,是不足为怪的。在最近的一次访谈中,他说:"直到现在,'革命'还是一个好名词、褒词,而'改良'则成为一个贬词,现在应该把这个观念明确地倒过来:'革命'在中国不一定是好事情。我觉得,通过八十年代末的剧变,中国有了一个很好的反思对象,是改变话语的时候了。"[13]我完全赞同这一良好的愿望与基本的价值判断,也同意其中包含的对本世纪以来的激进主义的反思。但我想提出的问题是:我们怎样更有效的反思?李泽厚的提法,如果作为一种知识分子的理论话语,仅仅提倡革命和改良的二元颠倒,对目前的"失语"的困境,对我们所面临的重新认知世界的困境不能提供任何启示,毋宁说由于它重复了他所反对的"激进主义"的二元叙述模式而加强了这一困境。如果说在八十年代中关于"救亡-启蒙"

的说法有振聋发聩之功,那么在当前的文化场景中,"革命－改良"说却成为淡出镜头的消逝回音。所谓"要"或"不要"的主观愿望的表述虽然有些意义,但良好愿望的实现不能停留在"要"或"不要"的道德义愤或意识形态的诉求上。迄今对救亡－启蒙二元模式提出最有力质疑的,是李陀在论丁玲的一篇文章中。[14]只是我认为应当怎样把问题深入到这一二元模式如何得以构成的历史和语言的层面。追索"革命"话语的历史过程或许是途径之一。问题是谁在说?怎样说?为何这样说?这些是学术问题,也是文化问题。在这里,"革命"话语负荷着巨大的集体记忆,要避开它、无视它,都是不现实的。但是当"革命"的意义和使用以否定的方式仍戴着神圣的光圈,却成为妨碍我们重新认知的新的图腾或禁忌。能否消解、拓展和重构"革命"话语,能否恢复革命的本义,不仅涉及克服历史的阴暗记忆,须驰目于本土革命和世界革命历史的原野而汲取广阔的文化资源,这本身也是一个重新构筑中国和世界图像的途径。革命不可能因我们排斥它、无视它而消失,其历史记忆和心理负荷,通过诠释实践是获得医愈的一种方式。

我认为李先生对"革命"的理解,不仅局限于中国传统的政治革命话语,而且也因循了"五四"以来非此即彼的二元思维模式,对"革命"在理论上缺乏宽广的视野,也忽视了中国现代史中可贵的"革命"经验。这里稍举例说明之。

一般认为,梁启超在1898至1903年间发表了大量宣传西方自由、进化等学理,反而助长了激进的革命运动。但他在此期间引进和改造"革命"话语的曲折过程却很少有人注意。最早的文献可追索到1899年12月25日他从日本赴美洲的太平洋途中所作的《夏威夷游记》(原名《汗漫录》)。文中首次提倡"诗界革命",却是他自铸的一个新词。"革命"借自英语revolution,和中国原有的"革命"词义不同。其本土义出自儒家经典《易经》:"天地革而四时成,汤、武革命,顺乎天而应乎人,革之时义大矣!"[15]简单地说,意

指以暴力的政治手段造成皇权更迭，合乎天意民心。在历史上，这一段话作为儒家政治理论的一个重要部分，与政治权力紧密结合，既是支持新朝当政的法定根据，也可能成为任何腐朽政权的威胁。《易经》里的这段话和孟子的汤武"放伐"说，由于暴力政治手段、天意、民心等因素之间的复杂关系，在儒家内部引起争论。

本世纪初，各种世界革命的历史和理论输入中国时，"革命"的本土意义随之变化。这篇游记中使用的"革命"是复杂多义的，不仅要求诗歌风格的变革，更指思想内容的变革，即要求诗歌担负现代思想启蒙的工具。但"诗界革命"中的"革命"则泛指世间一切事物的质的变化，则完全突破了传统的"革命"语境。它不仅指政权的激烈更替，也延伸为政治及社会制度的变更，也指世间一切事物的变化。这个源于西方 revolution 的"革命"意义的引进，造成我们现在习用的所谓革命的"广义"及根于本土的"狭义"的区别。

在 1900 年义和团事件和八国联军入侵之后，排满革命的意识形态迅速形成。以孙中山为首的革命派主张推翻清政府革命即根植于本土的革命语境。作为改良派的梁启超尽管提倡"诗界革命"、"文界革命"和"小说界革命"等，和孙氏提倡暴力排满的政治革命不能同日而语，但可以想象，在革命情绪高涨时代，他的"诗界革命"等只能助长激进主义，更何况据说他在日本受到孙氏的影响，在他所主办的《清议报》和《新民丛报》出现了大量激进言论。在 1902 年下半年，他似乎意识到自己的激进言论的后果，觉得有必要对自己所用的革命概念加以澄清，于是写了《释革》一文。不无揶揄的是，虽然他极力说明他所使用的"革命"是指"人群中一切有形无形之事物"的"变革"，并没有激进的政治含意，同时却大量罗列"宗教革命"、"道德革命"等十数个"革命"的字眼，仍大力推崇"革命"。但他确实发现"革命"这个词的本土传统太强，太容易和政治暴力相连，并且已经产生实际影响，所以他觉得根本的办法是从人们的脑中把此词连根拔掉。他甚至认为日人以"革命"来翻译

revolution 本来就不恰当，而提议应该换用"变革"，这样可以避免与中国原来的暴力"革命"脱离。但他自己已陷入革命的话语而不能自拔。《释革》越解释"革命"，其意义却越含混。[15]

接下来在 1905 年，《新民从报》和《民报》之间发生关于改良和革命的大争论，结果两者泾渭分明，革命的意义首先被限定在政治范围，与暴力密切相连，换言之，革命的意义在很大程度上显含其本土性。这样的意义选择也决定了人的行为选择，中国如果要革命的话，只能走法国革命或俄国革命的道路，不可能是英国式或日本式的。

西方的"革命"概念中意含暴力，也是一个"现代"现象。如汉娜·阿兰特(Hannan Arendt)在《论革命》一书中所追溯，自十八世纪末以来，"革命"含有暴力的意义，在至黑格尔的历史"必然"论中臻至极端。[17] 不过 revolution 一词在西方长期的历史衍革中意义变得较复杂，[18]其本义表示事物周而复始或渐进发展的运动，也始终保持着活力。按照霍布斯鲍姆(E. J. Hobsbawm)在《革命时代：1789－1848》一书中定义，既包含法国革命式的激烈政治变革，也包含英国革命式的工业化渐进过程。[19]这可以说至今仍是西方人理解"革命"的常识。当然即使这一革命意义较有弹性，不等于不会发生暴力革命。但像毛泽东的说法："革命是一个阶级推翻一个阶级的暴力的行动。"[20]这样狭隘而简单的"革命"定义不能不说与现代中国的具体语境及本土传统密切相关。

革命一词意含的暴力，在中国起源甚早，可见于"革"之古义："兽皮治去毛。"[21]这延续到现代口语里，正如小说《暴风骤雨》中赵玉林批斗韩老六："非革他的命，不能解这恨。"[22]这也是"革命"本身的含意：对生命、肉体的消灭，正如历代革命君主多半要将旧皇族置于死地而后快。

从语言角度来追索现代激进主义的话，一个重要原因也可以说是 revolution 的复杂意义没有成功地移植到中国。自从本世纪

初，革命和改良成为一种二元对立的思维模式，这固然得归因于中国政治文化的特殊性，也是知识分子自己制造的文化产品，反过来却成为自身观念结构的铁笼子，谁也无法打破它。至二十年代末期，当蒋介石和毛泽东争夺“革命”口号，遂成为权势的猎物，文化人更失去了对“革命”的主动权。

再对照日本文化对中国传统“革命”话语的吸收和改造过程，就更有意思。由于日本的政治体制一向是天皇制，天皇乃太阳神“万世一系”的观念牢固不破，至十七世纪，日本儒学者意识到“汤武革命”的经典话语与“国情”不合，遂发起批判，如崎闇斋(1618—1682)首先写了《汤武革命论》，颂扬天皇“宝祚天壤无穷”，其弟子浅见䌹斋(1652—1711或1712)斥汤、武为“杀主之大罪人”。[23]近世志士吉田松阴(1839—1859)提倡“尊王攘夷”，他所使用的“革命”意谓天皇领导下的变革，就根本转变了汉语的原意，不含政权的暴力更迭之意，而成为和“改良”意义相近的语汇。[24]这样的转义可以说是明治时代转译英语 revolution 的基础。

在现代中国，“革命”含意为何如此狭窄？梁启超后来也意识到“革命”一词和 revolution 之间的隔阂，也意识到用“革命”的历史记忆和思维结构之间的关系，以及由此造成的可怕后果。但他在1903年之后，不再继续在 revolution 意义的层面上使用“革命”一词，此后他自承“改良”，把“革命”的诠释权交给了革命派。他虽然一度提出用“变革”来代替“革命”的使用，但他也没有这么做，而接受了革命－改良的二元模式。1904年他发表《中国历史上革命之研究》一文，当他指斥“革命”时，实即以否定的方式加强了这一样式。[25]

晚清以来的语言转折和大量引进的西方名词是如何构筑了围绕救亡－启蒙的观念系统的？这一观念系统所蕴含的认知方式和本土文化传统有何关系？这是仍有待展开的大课题。我想提的一点是，如上述毛泽东的“革命”定义不能视作一种理性的陈述，而是

一种典型的含有强烈"表演"性质的"言说行为"。这也是"五四"以来常见的表述方式。救亡和启蒙的集体意识浸透在语言表述中，尤其在"革命"话语中，"革命"是道德力量的显示，政治立场的选择，也是正在展开的包括身心投入和热烈期待的"真理"的历史过程。在这种主体对于观念或语言的彻底控制、支配的欲望与幻觉中，既排除了反思自己被观念或语言所控制、所支配的可能，也排除了别人对"真理"选择甚至怀疑的可能。

在现代中国，与"革命"话语平行发展的，是无论出于进步或保守阵营，都一致排斥所谓"中间分子"或"第三种人"。在这方面始作俑者仍是梁启超。1899年，正是他开始在《清议报》提倡"诗界革命"时，发表《呵旁观者文》劈头首句："天下最可厌可憎可鄙之人莫过于旁观者"在严词斥责所谓"浑沌派"、"为我派"、"呜呼派"、"笑骂派"、"暴弃派"、"待时派"等六种"旁观者"时，他自己固然属于"非旁观者"，而是历史的弄潮儿、推动者。该文用孟子的话作结："如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也。"[26]在这种自负中，他的"真理"具有道德的威权。此后如在二十年代末，郭沫若提出"革命文学"的口号，把所有的文学分成两类，一类是"革命的文学"，另一类是"反革命的文学"。一个作家如果不是创作"革命的文学"，就是必定创作"反革命的文学"。[27]此后的时代，如何对待"中间分子"的情况更为人熟知了

再进一步，作一个极其粗浅的历史的比较。晚明一些"道"学之士如李贽、袁宏道兄弟等，要求思想摆脱儒家经典的束缚。他们没有提出一套新的观念系统，而借助于禅学，强调语言的"中介"性质。如"从耳闻入，口传入，文字语言入，与己有何相干？"[28]即李贽所谓"多读书识义理障其童心"，[29]语言和主体分裂包含自然和文明的对立。所谓"本无名相，安可言说？"[30]"才说合，便离了也。"[31]乃强调命名与所命名的对象之间的距离。自晚清以来随着传统－现代的思维模式的形成，这种本土人文传统里的语言意识就中断了。

三、"现代性"和"后现代"：另一个"二元的庞大体系"

读到张颐武《1993：灿烂的迷乱》一文的开头："1993是灿烂的。我们的文化在这一年中经历了从未有过的巨大的扩张。"[32]即刻重现一种阅读社论的经验。很久不听到从"我们"那里发出如此"灿烂"和"巨大"（"从未有过"="史无前例"？）之类的"宏大话语"了。"后新时期"或"后现代"话语作为一种"文学批评"或"文化批评"实践能在数年内持续"扩张"，自1949年之后中国知识分子似乎还未享有过如此大的文化空间。如果从九十年代国家和社会、意识形态和知识分子之间的微妙互动关系来观察，这一文化"扩张"令人瞩目，也令人迷乱。张颐武无疑是"后现代"论者中最活跃的一位，从他多产的论述中，我们不难发见他笔下的"后现代"者典范，或更确切地说，他的自我画像：一个"在边缘处追索者"、"文化边缘的守望者"、"自我反思"者、"自我批判"者，等等。他也一再自许他的话语的"专业性"、"问题导向性"；更紧要的，如其他"后现代"论者一样，喜欢强调所谓"语言学转向"："我们使用新理论，也就是二十世纪之后以语言研究为基础的理论。"[33]然而在其代表作《灿烂的迷乱》中所呈现的"我们的文化"的代言人——因"扩张"而迷乱膨胀的自我形象中，实在看不出有什么二十世纪之后的"语言学转向"。

对于"后现代"话语的兴起的意义，如果用詹明信的说法，从历史的角度来看待雅、俗文化之间的消长，是有意思的。这种大众文化消费同知识话语联姻的新态势，与"五四"时期陈独秀、李大钊等认同"民众"有一定的相似处，但毕竟有很大差异。同样是输入国外"新理论"，陈、李所认同的"民众"是一种乌托邦的指符，是对世

界革命的向往，也是对现存制度的挑战；在搜寻"民众"的过程中展示了他们为未来牺牲的道德理想和重铸意识形态的英雄人格。而中国的后现代者所认同的"大众"代表日常欲望和物质的白日梦。后殖民或后现代等"新理论"的引进、推介无异于好莱坞式的打闹剧，对东西方知识—权力关系的批判却难以掩饰对当下资本主义全球性市场化秩序的热情赞颂。自认于"他者的他者"，只不过是出主入奴，对这一新秩序转换成主动的首肯，尽管仍带着悻悻的愤慨。像其他语言指符一样，所谓"民众"也是错乱现存体制与市场欲望之间界限的筹码。这一后现代话语空间的拓展显示出复杂的文化景观，与后社会主义专制政治、文化民族主义、文化保守主义等思潮形成错综的关系，而作为理论基干的市场欲望则是最活跃、最难以预测的文化变量。

这里不拟对张颐武的论述作综述性的批评，而集中分析其有关"现代性"及其相关的"边缘"概念，试读出其话语构架的某些裂隙及潜藏的"符码"的指涉。

在《重估"现代性"》一文中，有人问到"现代性"的定义，他回答："这应该来自几个方面。一是十七世纪的启蒙运动产生的一整套话语，最早可追溯到文艺复兴后期产生的以启蒙思想为支撑而建构起来的价值体系。另一方面作为一个全球进程的现代性，指的是'现代性'在欧洲产生以后无限地散播到其他国家、散布到第三世界的社会与民族的过程。在此过程中，'现代性'产生了不同变体，其中包括社会主义现代性，，用高度集中的策略来实现工业化进程，由此产生了新的现代性景观。"[34]

所谓"重估'现代性'"，如果真如张颐武所期许，"把它重新历史化"，或做一些"以问题为导向的研究"，[35]堪称卓见，可惜不是。在张颐武那里，"现代性"并不是作为问题来提出，不是一片有待开发而增进我们对中国和世界关系认识的未知之域，而是一个现成的答案。"现代性"和"后现代性"是他诠释、评估一切的分期框架。

在具体运用中，所谓“后现代”，主要指九十年代以来文学和大众文化兴起的新景观，被称为“后新时期”的“文化新空间”。须指出的是，他所建构的“后现代”的“新文化空间”是一个主观想像的包裹。在以大众的名义歌颂文学是“梦的满足”和“安乐而舒适的躺椅”时，[35]这空间被描绘成一个桃花源，一个实现了的乌托邦。其中一切实存的社会隐忧和文化生产背后的种种权力关系都被模糊、消泯。而所谓“现代性”则是他的另一个欲望的空间，另一顶大帽子，九十年代之前一直回溯到洋务运动时期的中国历史都被装进了这个帽子，即所谓盲目追求西方“现代性”。

这种看似颇有锋芒的批评话语，只是在新的“分期”概念的包装下，重演了非此即彼的简单思维模式。尤其在使用“现代性”概念时，学术和市场之间形成复杂的关系。

“现代性”的用法，通常有两种情况。一种是一般意义的使用。作者对“现代性”不作特别的界定，其意义既包含常识，在文本中亦展示其特殊的面相。如阿兰特《论革命》一书对“革命”的词义追本溯源时，也屡次出现“现代性”(modernity)。虽然她没有对此词从理论上加以限定，而像“革命的现代性”这样的措辞却含有丰富的意义。另一种是围绕“现代性”从理论或哲学的层面展开，试图建立一种理论或学说。如我们已知的波特莱尔、韦伯、哈贝马斯、西美尔(Georg Simmel)等人的“现代性”理论。在特定的学术场所中展开乃至引述例证时，阐述自己的论点，也会和其他的“现代性”理论发生一定的关系。这从学理本身的要求来说，正像新近出版的亨利·勒菲伯弗尔(Henri Lefebvre)的《现代性导论》一书，开宗明义强调从理论上加以定义的必要性。[37]

在上引张颐武的一段话中，我们可发现既有打上引号的也有不打引号的“现代性”，却涉及作为张颐武的“现代性”批评基石的所谓中西间知识－权力关系的饶有兴味的问题。其实他论述的“现代性”是一个强烈主观诠释的概念，用来反衬“后现代”或“后

新"的光明的，是二元中的一元，是不必打上引号的。但他偏要打上引号，因此无论从客观要求或主观愿望来看，似乎是把"现代性"作为聚焦于理论"凝视"中的理论对象。这样的"现代性"，貌似渊源有自，囊括了西方的"现代性""一整套话语"，其实和那些西方的"现代性"理论并无瓜葛。其实对于"定义"，张颐武懒得去认真对待，他认为："大家大概地有着一种心里有数、八九不离十的感觉，并不需要十分清楚地界定。"[㉕]

按理说，后现代话语摆脱精英心态，与大众文化合流，有利于重新定位和组合知识和文化力量，是值得欢迎的。但中国的后现代论述却出现后殖民境遇里与中西之间知识、权力关系的奇特现象。正如詹明信所说，西方的后现代论者"不再像乔伊思或马勒那样'引述'如此的'文本'；他们消融它们，以至越来越难以划清高雅艺术和通俗形式之间的界限"。[㉖]但中国的后现代论者需要"引述"，如在论述"现代性"时，需要的是一种"文本"缺席的引述。实际遵循了后殖民境遇里的大众消费逻辑：打引号的"现代性"假冒舶来的文化产品，在诉诸大众心理的同时，话语也被转换成知识的权力。

如果说西方的后现代者在消融现代主义文本时，仍受制于学术分工的现代性规范，那么中国的后现代理论在实际上不甘真正与大众文化合流，而在兜售戴着西方面具的理论产品时，获得凌驾于大众之上的特权，在貌似学术的包装中践踏学术规范。

"后现代"理论以大学校园为产地，自称理论性和专业性，从话语的对象、流通场地和接受来看，新理论与其说是学理的，毋宁说更具市场的消费价值，迎合大众的日常文化心理。一方面，这些译名与西方理论脱钩，使汉语在表面上成为主体的呈现，包含受西方压迫的"他者"或超克西方的"他者的他者"的象征性关系。"后现代"和"现代性"既含有强烈的褒贬，成为言者和读者都可以投射喜怒哀乐的欲望的空间。与原义脱钩，不仅能避免诠释上的麻烦，又

能在使用上获得更大的自由，如张颐武常常干脆使用高度象征的“西方的‘现代性’”和他所看不惯的东西挂钩。它们必须打上引号，标志着来自西方正牌，能满足对西方的想象性的消费需求。这些总称性的新名词如“后殖民”、“后现代”、“现代性”、“语言学转向”等等都被打上引号，仿佛它们已经拥有世俗羡慕的知识产权。理论通过翻译被转换成某种新的知识和权力的关系，这不仅涉及翻译过程中的许多技术性难题，也给所谓“第三世界”的主体呈现带来新的问题。

后现代话语的一时流行，不能不涉及到话语产生时代社会条件和现存政治机制的关系。由于观念结构中社会、民族、个人受国家的现实和历史力量的支配，当詹明信的“后现代性”、萨伊德的“东方主义”和福柯的“知识－权力”论相结合，被转换成东方－西方、后现代性－现代性的对抗模式时，民族主体作为整体性的呈现时，国家力量和现存秩序被法定化。张颐武并不隐讳他的自期，即作为一个“提供文化战略的知识分子”，并提出某种社会整合的设想：“民族归属感等一方面来自国家，一方面来自很强的政治经济领域。两者是不是有合流的可能性？”[40]不无吊诡的是，运用“后殖民”理论是为了揭示和批评东西方关系，然而当“后现代”理论开创了一片“乌托邦”式的所谓九十年代“文化新空间”时，当然也排除了对现存东西方关系的审视。

对于西方新马克思主义有关“意识形态”和“上层建筑”理论的修正颇具反讽的是，中国的“后现代”理论却证明了上层建筑继续臣服于经济基础。所谓“中国的市场化和消费化的进程带来了‘现代性’和‘伟大叙事’的终结”，[41]这里固然针对知识分子的精英心态，然而在他自己热情拥抱当下的政治经济和文化秩序时，显然对当下知识分子所面临的种种困惑和反思缺乏同情。

再略谈张颐武的“边缘”论。按照西方“新理论”，“边缘”相对于“中心”而言，意谓知识分子与权力机制保持距离，并对这机制的

负面性作出批评。在张颐武那里，中心－边缘的两元项中，"中心"很少出现，和"边缘"一词连用得更多的是"守望"一词。所谓"在边缘处上下求索，在守望中提供参照"[1]，这就使他的边缘的角色变得暧昧而有趣。守望什么？为谁守望？如果我们把"中心"理解为至今对社会与个人仍具强大统摄力的国家机器，那么这个中心并非张颐武的"边缘"的对立面。他表示："知识分子与国家之间的对立是现代化国家造出来的，似乎这种对立关系一定得有，否则就没法生活似的。需要用一种对话的方式来解决，既互相依存，又互相对立。"[2]平心而论，这是很有建设性的话，只是从近世中国知识分子和国家之间的关系来看，他对国家的认识过于美好而简单，且一厢情愿。从他的"后现代"论述中显现一种"政治无意识"，他的话语的批评针对不识时宜的知识分子，针对"现代性"，针对八十年代对民主、自由的诉求，却豁免了现实中的种种问题，豁免了与民族、社会合为一体的国家。从这个角度理解他的"守望"，只能是为"中心"的守望。他的个人选择无可厚非，只是他所使用的"边缘"概念不仅和"新理论"大相径庭，也给他的话语造成裂隙。有趣的是，他曾把"过去知识分子"譬作"在知识的十字路口守卫交通的警察"，[3]他自己要当的是赛林格小说中的"麦田守望者"："要是有哪个孩子往悬崖边奔来，我就把他捉住。"[4]我不知该把这样的"守望者"譬作什么，其实警察也何尝不"捉"人，为了保护我们的人民？

四、未完成结语

当我们的耳畔不断出现反"二元"论的时候，值得怀疑的是这种和声是否已经包藏疲弱，甚至沦为一种装饰。事实上我们很难完全避免所谓"二元"思维，譬如"一方面"、"另一方面"之类的论述

方式常常是有效的。二元的危害在于当它成为一种“体系”。如本文对上述两种“现代性”和“革命”话语的分析和批评，触及了“二元”思维模式和语言的意义和使用问题。前者是一种正在生产的包装式“后现代”文化产品，一列“欲望号街车”，在狂想的“后现代”空间里作甜蜜的“回归”。后者是因循一种历史形成的思维轨道，感知的讯号与变化了的风景脱节。

虽然本文仅以一种文化批评的方式触及了有关“现代性”和“革命”的意义和使用、理论和历史的一些问题，并隐含着在中国文化史研究中这些课题的价值和潜力，但限于论题，对于中国现代性和革命的关系的探讨还有待展开。在目前的后现代、后殖民境遇中探讨现代性和革命，这些话语之间的交错、互映、复合、对峙等情况，使我们对先验知识与外界感知、对语言的意义和使用的复杂关系更须保持某种敏感与清醒。理论固然有助于研究，而这是不断认识中国和世界的位置、寻找自己声音的过程。在这样的语言展开过程中，有必要不断检讨一些有关理论前设的东西。

在这样的境遇中提倡不同理论话语之间的“接轨”。重视“现代性”和“革命”的研究有助于消解由于“后现代”、“后殖民”理论长驱直入而形成某种简单化或片面性，从而对民族的历史记忆和生活现状能有一种更清醒的认识。如果不对“现代性”和“革命”作研究，也不可能对“后现代”有深刻的了解。这里突破“革命”的二元模式也要求突破“革命”和“现代性”对立的二元思维。在多元理论话语的交互关系中探讨诸如中国是否“后现代”、是否“现代性未完成”等问题时，显得更有意义的是问题的提出和展开的方式。

“失语”终将走出困惑。仅仅是“单轨”或“双轨”的时代已经结束，而出现的是多种轨道发出的交响。在多元理论的广阔空间中探索，不仅我们的文化视野得以拓展，理论本身的丰富和发展也显现广阔的前景。新理论面临着吊诡，但仍然负载着期盼：凭藉新理论这一载体，中国在世界文化的交响中，寻找并发出自己

的声音。

1996年4月初稿，1997年2月修改于剑桥

注释

① 见杨耕《当代中国的"第二次革命"：内涵、性质和意义》，见《学术研究》，1994年第6期，页30—33。像这样一种为政治领袖作思想诠释的"学术"研究，已经很难被视作一种知识话语。这似乎意味着学术和政治的分工逐渐明显。

② 较早提出这一观点的，见《和平进化，复兴中华——谈"要改良不要革命"》，《时报周刊》，1992年5月3/9日，页42—45；5月10/16日，页44—47。这一基本立场也贯穿在最近李泽厚、王德胜的《关于文化现状道德重建的对话》中，见《东方》，1994年第5期，页69—73；第6期，页85—87。

③ 张颐武、李书磊等《重估"现代性"》，《黄河》，1994年第4期，页195—207。

④ "Introduction", in Michel Foucault: *Politics, Philosophy, Culture*, ed., by Lawrence D. Kirtzman(New York and London: Routledge, 1988), p. xii.

⑤ 徐贲《后现代、后殖民批判理论和民主政治》，《倾向》1994年第2—3期合刊，页173

⑥ Perry Anderson, "Modernity and Revolution," in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed., Cary Nelson and Lawrence Grossberg(Urbana nad Chicago: University of Illinois Press), p. 317.

⑦ 王韬《重订法国志略》，淞隐庐刊本，1890年，第五、六卷

⑧ 对于关键词语的意义和使用的复杂形态的研究，近期出版的著作如汪晖《"赛先生"在中国的命运——中国近现代思想中的"科学"概念及其使用》，见《学人》，1991年第1辑，页49—123。在理论层面上提出"跨域语言实践"而试图形成一种研究方向的是最近出版的 Lydia H. Liu(刘禾), *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity——China, 1900—1937*(Standord: Stanford University Press, 1995)。另见本书第一篇及第八篇。

⑨ 见 Leo Ou-fan Lee(李欧梵)"In Search of Modernity: Some Reflections on New Mode of Consciousness in 20th Century Chinese History and Literature," in Paul A. Cohen and Merle Goldman, eds., *Ideas across Cultures: Essays in Honor of Benjamin Schwartz* (Cambridge: Harvard East Asian Monographs, 1990), pp. 109—136.

⑩ 在近十年来申小龙不断开拓的"语言文化学"中,从语言角度反思"五四"以来"新文化"与"传统文化"之间关系是其重要主题。其影响也可见于最近的郑敏《世纪末回顾:汉语语言变革与中国新诗创作》、张颐武《重估"现代性"与汉语书面语论争》等文。我觉得随着对本世纪以来的西方语言学的更深入的了解,或许能发现更多的思考和研究的层面。

⑪ 见 Jurgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991), pp. 104—105. 我在这里如此简略地提出哈贝马斯的这个论点,无疑像许多研究中国问题的人一样,带有主观欲望的投射和期待,虽然对于哈氏的许多地方不尽同意。但使我感兴趣并觉得有讨论价值的是李泽厚和张颐武都重视当下中国社会中的"市民",可惜本文未能展开。

⑫ 参最有代表性的赵毅衡《"后学"与中国新保守主义》一文,见《二十一世纪》,1995年2月号,页4—15。此前在李泽厚、王德胜《对话》里已提到当前知识分子的"文化保守主义的立场",页85。

⑬ 李泽厚、王德胜《关于文化现状道德重建的对话》,页71。

⑭ 李陀《丁玲不简单》,《今天》,1993年,第3期,页235—240。

⑮ 《周易正传》,见阮元编《十三经注疏》上海,锦章图书局,卷5,8a。

⑯ 《新民丛报》,横滨,1902年,第22册,页1—8。

⑰ Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: A Viking Book), pp. 13—52.

⑱ 参 Raymond Williams, *Key Words* (New York: Oxford University Press), pp. 270—274.

⑲ E. J. Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789—1848* (New York: Mentor Book, 1962), p. 18.

⑳ 《湖南农民运动考察报告》,见《毛泽东选集》,北京,人民出版社,

1969，页17。

㉑ 参张其昀主编《中文大辞典》，台北，中国文化大学出版部，1985，页15921。

㉒ 周立波《暴风骤雨》，见《周立波文集》第一卷，上海文艺出版社，1981，页43。

㉓ 王家骅《儒家思想和日本文化》，浙江人民出版社，1990，页202。

㉔ 如吉田松阴称日本神武天皇开国之年为"革命之年"，已与中国传统的"革命"基本意义脱离。见奈良本辰、真田幸隆编《吉田松阴》，东京，角川书店，1976，页254。

㉕ 《新民丛报》，1904年，第46—48合册，页1—16

㉖ 《清议报》，册26，页2333—2341。

㉗ 参本书第九篇。

㉘ 袁中道《柞林纪谭》，见《珂雪斋集》，上海古籍出版社，1989，页1483。

㉙ 袁宗道《杂说》，见《白苏斋类集》，上海古籍出版社，1989，页314。

㉚ 袁宗道《读论语》，页249。

㉛ 同上，页243。

㉜ 《灿烂的迷乱》，《大家》，1994年第3期，页161

㉝ 张颐武、王宁、刘康，《后新时期的文学批评》，《作家》，1994年第6期，页74。

㉞ 《重估"现代性"》，《黄河》，1994年第4期，页199。

㉟ 《重估"现代性"》，页199，页204。

㊱ 张颐武《后新时期文学：新的文化空间》，见《文艺争鸣》，1992年，第6期，页9。

㊲ Henri Lefebvre, Introduction to Modernity (London and New York: Verso, 1995), p. 1.

㊳ 《重估"现代性"》，页200。

㊴ Frederic Jameson, "Postmodernism and Consumer Society," in *The Anti Aesthetic*, ed., Hal Foster (Seattle: Bay Press, 1983), p. 112.

㊵ 《重估"现代性"》，页206。

㊶ 《"新状态"的崛起》，《钟山》，1994年第6期，页115。

⑫ 《1993:灿烂的迷乱》,页171。

⑬ 《重估"现代性"》,页202。

⑭ 同上,页206。

⑮ 《1993:灿烂的迷乱》,页171

(原刊《中国研究月刊》,1997年第4号)

中 篇

（六）晚清"诗界革命"发生时间及其提倡者考辨

"诗界革命"是产生于晚清时期的一个文学口号，一个文学运动，它对中国近现代文艺思潮有过深刻的影响。自从1923年胡适在《五十年来中国之文学》中首次评论"诗界革命"以来，一些有关中国近代文学史、中国近代文学批评史，甚至中国近代思想史的论著中，都有论及或提到"诗界革命"之处。在这些论著中，有的认为它是一次改良主义的文学运动，[①]有的认为它是一个进步的文学思潮和文学流派，[②]结论颇不一致。迄今为止，由于我们对"诗界革命"的产生及其发展的基本情况了解得不多，还流行着一些错误的看法，这些结论因此也就缺乏坚实的基础。本文拟对"诗界革命"的发生时间及其提倡者问题重新作一番考察，同时对一些错误的看法作必要的辨正。

这些错误看法有两个方面：一方面认为"诗界革命"是在戊戌（1898年）前由夏曾佑、谭嗣同等人提倡的。最早这样主张的是胡适，他在《五十年来中国之文学》中云：

> 康、梁的一班朋友之中，也很有许多人抱着改革文学的志愿。他们在散文方面的成绩只是把古文变浅近了，把应用的范围也更推广了。在韵文的方面，他们也曾有"诗界革命"的志愿。梁启超《饮冰室诗话》说："当时所谓新诗者，颇喜挦扯

新名词以自表异。丙申(1896年)、丁酉(1897年)间,吾党数子皆好作此体。提倡之者为夏穗卿(曾佑),而复生(谭嗣同)亦綦嗜之……。"这种革命的失败,自不消说……。

在这段话中,胡适以为当时夏曾佑、谭嗣同在提倡"诗界革命",并认为这"革命"是"失败"的。此后,陈炳堃在《中国近代文学之变迁》(1929年)和《最近三十年中国文学史》(1930年)二书中,钱基博在《现代中国文学史》(1933年)中,都明确说夏、谭是"诗界革命"的创始者。在解放后的一些著作中,如复旦大学中文系1956级中国近代文学史编写小组编著《中国近代文学史稿》(1960年),吕美生《试论晚清"诗界革命"的意义》(1961年),[③]刘大杰《中国文学发展史》(1962年),北京大学中文系文学专门化1955级近代诗选小组选注《近代诗选》(1963年),郭绍虞、王文生主编《中国历代文论选》第四册(1980年),孟祥才《梁启超传》(1980年),直至最近出版的周勋初《中国文学批评小史》(1981年),及钱仲联《人境庐诗草笺注》重版本等,对于"诗界革命"由夏曾佑、谭嗣同在戊戌前二年,即1896、1897年间提倡之说,或重申,或因袭,都未提出疑问。

看法的另一方面认为黄遵宪是"诗界革命"的倡导者。如胡适说:"他(指黄遵宪)对于诗界革命的动机,似乎起的很早。"他举黄遵宪"我手写吾口"之语,认为:"这种话很可以算是诗界革命的一种宣言。"[④]有人举黄遵宪《酬曾重伯编修》中"新派诗"之语,认为这标志着"诗界革命"发展的新阶段。[⑤]

现在讨论前一方面的看法。凡是主张"诗界革命"由夏、谭提倡的,都同胡适一样,以梁启超《饮冰室诗话》(以下称《诗话》)中那一段话为根据,并把它和其后的第三则诗话联系起来。为说明问题起见,按照当时《新民丛报》发表这几则诗话的原状,引述如下:

复生自喜其新学之诗，然吾谓复生三十以后之学，固远胜于三十以前之学；其三十以后之诗，未必能胜三十以前之诗也 盖当时所谓新诗者，颇喜挦扯新名词以自表异。丙申、丁酉间，吾党数子皆好作此体。提倡之者为夏穗卿，而复生亦綦嗜之。此八篇中尚少见，然"寰海惟倾毕士马"，已其类矣，其《金陵听说法》云："纲伦惨以喀私德，法会盛于巴力门。"喀私德即 Caste 之译音，盖指印度分人为等级之制也。巴力门即 Parliament 之译音，英国议院之名也。又赠余诗四章中，有"三言不识乃鸡鸣，莫共龙蛙争寸土"等语，苟非当时同学者，断无从索解，盖所用者乃《新约全书》中故实也．其时夏穗卿尤好为此。穗卿赠余诗云："滔滔孟夏逝如斯，亹亹文王鉴在兹。帝杀黑龙才士隐，书飞赤乌太平迟。"又云："有人雄起琉璃海，兽魄蛙魂龙所徙。"（按，徙当作徒）此皆无从臆解之语。当时吾辈方沉醉于宗教，视数教主非与我辈同类者，崇拜迷信之极，乃至相约以作诗非经典语不用。所谓经典者，普指佛、孔、耶三教之经。故《新约》字面，络绎笔端焉。谭、夏皆用"龙蛙"语，盖时共读约翰《默示录》，录中语荒诞曼衍，吾辈附会之，谓其言龙者指孔子，言蛙者指孔子教徒云，故以此徽号互相期许。至今思之，诚可发笑，然亦彼时一段因缘也。

穗卿有绝句十余章，专以隐语颂教主者。……其余似此类之诗尚多，今不复能记忆矣。当时在祖国无一哲理、政法之书可读，吾党二三子号称得风气之先，而其思想之程度若此。今过而存之，岂惟吾党之影事，亦可见数年前学界之情状也。

此类之诗，当时沾沾自喜，然必非诗之佳者，无俟言也。吾彼时不能为诗，时从诸君子后学步一二，然今既久厌之。穗卿近作殊罕见，所见一二，亦无复此等窠臼矣。浏阳如在，亮亦同情。

过渡时代，必有革命。然革命者，当革其精神，非革其形

式。吾党近好言诗界革命，虽然，若以堆积满纸新名词为革命，是又满洲政府变法维新之类也。能以旧风格含新意境，斯可以举革命之实矣。苟能尔尔，则虽间杂一二新名词，亦不为病。不尔，则徒示人以俭而已。侪辈中利用新名词者，麦孺博为最巧，其近作有句云："圣军未决蔷薇战，党祸惊闻瓜蔓抄。"又云："微闻黄祸锄非种，欲为苍生赋《大招》。"皆工绝语也。……[3]

梁启超从壬寅（1902年）起陆续撰写《诗话》，并陆续发表在《新民丛报》上，每次一则或数则。上面引述的四则诗话刊载于癸卯（1903年）三月出版的《新民丛报》上，这一号《新民丛报》共刊出八则诗话，在此四则诗话前后另有四则，其内容与本文论旨无关，故不录。然据第八则诗话有"今年癸卯航海游亚美利加，在太平洋舟中"之语，知此四则诗话写于1903年。

首先要注意的一点是，梁启超按照中国传统诗话的体例撰写他的《诗话》，每一则自成一单元，其所叙事实的发生时间与前后则诗话不一定有连贯性。这里，在上述的前三则诗话中，梁启超谈的是丙申、丁酉间夏、谭等人作诗的情况。他把他们的诗称为"新诗"，夏曾佑所"提倡"、谭嗣同所"綦嗜"的都是这种"新体"。他们"乃至相约以作诗非经典语不用"，对于"此类之诗，当时沾沾自喜"，但并非说他们在提倡"诗界革命"。梁启超只指出："盖当时所谓新诗者，颇喜挦扯新名词以自表异。"新诗的主要特征在于堆积"经典语"，或者"喀私德"、"巴力门"之类的"新名词"。

在第四则诗话中，梁启超谈的是"诗界革命"。其中"吾党近好言诗界革命"一语，是指梁启超等人流亡日本之后提倡"诗界革命"一事，与前面所说的夏、谭在丙申、丁酉间提倡"新诗"是两回事。这里所谓"近"，是指梁启超写这段话的时间——1903年——之前的近阶段，并不包括丙申、丁酉时期。可证明这一点的是，这一则

诗话中所引麦孟华(孺博)的诗作于庚子(1900年),[7]梁启超称之为"近作"。而在第三则中云:"穗卿近作殊罕见,所见一二,亦无复此等窠臼矣。"所谓"此等窠臼",是指夏曾佑在丙申、丁酉间作的新诗,梁启超把它们与"近作"相对而言,说明它们是比"近作"更早(即梁在第二则诗话中云"当时"、"数年前",而不云"近时"、"近年")的作品。由此可见,"吾党近好言诗界革命"中的"近",显然也不包括丙申、丁酉时期。也就是说,"丙申、丁酉间,吾党数子皆好作此体",即夏、谭等人当时喜欢作这类"新体"是一回事,而"吾党近好言诗界革命",即梁启超等人后来喜欢说"诗界革命"又是一回事。胡适把它们看成一件事,实际上是对《诗话》原意的误解。

在这一则诗话中,梁启超认为,"诗界革命"应当"以旧风格含新意境",而不应当"以堆积满纸新名词为革命"。这和他上面讲的夏、谭等人"挦扯新名词"的"新诗"相联系,实际上说明他们的"新诗"与他所要求的"诗界革命"不一致,这是他以"诗界革命"的标准对这类"新诗"所作的一种批评,而并不是如某些研究者所理解的,是"总结了先前的'诗界革命'失败的教训"。[8]为了进一步说明夏、谭等人当时并未提倡、也不可能提倡"诗界革命",还可从以下几方面来考察。

第一,在梁启超有关夏、谭等人作诗的记载中,从未提到他们曾提倡过"诗界革命"。

关于这方面的材料,除上述《诗话》外,还有《汗漫录》、《亡友夏穗卿先生》等,最详细的是《亡友夏穗卿先生》一文。节录如下:

> 他(指夏曾佑)租得一个小房子在贾家胡同,我住的是粉房琉璃街新会馆——后来又加入一位谭复生,他住在北半截胡同浏阳馆——"衡宇望尺咫",我们几乎没有一天不见面,见面就谈学问……。
>
> 穗卿和我都是从小治乾嘉派考证学有相当素养的人,到

我们在一块儿的时候，我们对于从前所学生极大的反动。不惟厌他，而且恨他。穗卿诗里头"冥冥兰陵门，万鬼头如蚁。质多举只手，阳乌为之死"。……我们要把当时垄断学界的汉学打倒，……我们主观上认为已经打倒了，"袒裼往暴之，一击类执豕。酒酣掷杯起，跌宕笑相视。颇谓宙合间，只此足欢喜"。这是我们合奏的革命成功凯歌，读起来可以想起当时我们狂到怎么样，也可以想见我们精神解放后所得的愉快怎么样。

穗卿自己的宇宙观人生观，常喜欢用诗写出来，他前后作有几十首绝句，说的都是怪话，……当时除我和谭复生外没有人能解他。……他又有四首寄托遥深的律诗，我只记得两句："阖视吾良秋柏实，化为瑶草洞庭深。"谭复生和他的是："……金裘喷血和天斗，黄竹闻歌匝地哀。徐甲傥容心忏悔，愿身成骨骨成灰。""死生流转不相值，天地翻时忽一逢。且喜无情成解脱，欲追前事已冥濛……。"这些话都是表现他们的理想，用的字句都是象征，当时我也有和作，但太坏，记不得了。[9]

这篇文章以相当的篇幅叙述了夏、谭的诗，诗中堆积"撒但"、"质多"之类的"经典语"；它们"都是怪话"，"用的字句都是象征"。这些正是《诗话》中称之为"新诗"的特征，但这里一句也没有提到"诗界革命"。梁启超在这篇深情怀念夏曾佑的文章中，把夏誉为"晚清思想界革命的先驱者"，又说夏的诗是他们"合奏的革命成功凯歌"，如果夏当初确实"提倡"过"诗界革命"，梁启超更应当把这件事作为夏的重要事迹加以叙述，不应当只字不提。此外，考察文中所叙夏、谭、梁当时作诗的情况，有两点尚可注意。一、所谓谭、梁的"和作"，并非他们和夏曾佑在一时一地的唱和之作，而是他们分别作于丙申、丁酉间的"和作"。[10]梁启超此文作于夏曾佑逝世之年，即 1924 年，文中回忆三十年前旧事，将一二年间发生之事写作

"当时"是极自然的。二、他们作这类诗的动机在于表达"宇宙观人生观"和"理想",而不是要以这类诗改变诗体或当时的诗风。从夏、谭的诗集中可看到,他们在作这类新诗的同时,还写了一般不难解的旧诗。[11]由此可见,他们偶尔作这类诗,是出于对新思想的喜好;他们作诗不求人解,仅在于达到同志之间思想上的契合。因此,从这些情况来看,说他们当时在进行"诗界革命"运动或有"诗界革命"的志愿,都与事实不符。

第二,从戊戌前国内思想界及改良派的思想状况来看,不可能提出"诗界革命"这一口号。

首先,戊戌之前国内思想界流行的主要观念是"变法"、"改革"及"民权"等,而不是"革命"。孙中山于乙未(1895年)第一次广州起事失败到日本后,开始采用"革命"这一口号。[12]但他传播革命思想对国内影响甚微。壬寅(1902年)九月《新民丛报》载梁启超《敬告我同业诸君》一文,其中叙述国内思想界的情况说:"一二年前,闻民权而骇者比比然也,及言革命者起,则不骇民权而骇革命矣。今日我国学界之思潮,大抵不骇革命者,千而得一焉;骇革命不骇民权者,百而得一焉……。"[13]由此可见,在国内思想界有"言革命者起"还是"一二年"内的事。至于"一二年前",还没有"言革命者起",所以还没有达到"不骇民权而骇革命"的程度,而是"闻民权而骇者比比然也"。这里的"一二年前",指1900、1901年,说明国内思想界倡言"革命"至少在1900年之后。梁启超又在壬寅十一月发表的《释革》一文中云:"中国数年以前,仁人志士之所奔走、所呼号,则曰'改革'而已。比年外患日益剧,内腐日益甚,民智程度亦渐增进,浸润于达哲之理想,逼迫于世界之大势,于是咸知非变革不足以救中国。其所谓'变革'云者,即英语'Revolution'之义也。而倡此论者多习于日本,以日本人之译此语为'革命'也,因相沿而顺呼之曰'革命、革命'……。"[14]从这里可以看出,主张"变革"是"比年"的事,倡变革论者"多习于日本",受到日本译名的影响,因

而顺呼变革为"革命"。据冯自由云:"吾国学生之在日本留学,始于戊戌(1898)、己亥(1899)二年,其初不过寥寥数人。……后数年,各省督抚续派遣留学生,而以私费往游者亦络绎不绝。及辛丑年(1901)人数已增至千五百人。"[15]可见中国学生"多习于日本",发生在戊戌之后,因此顺呼"革命"的"比年"当指戊戌之后。这段话中所谓"中国数年以前,仁人志士之所奔走、所呼号,则曰'改革'而已",即指戊戌前他们改良派以"改革"为口号进行的变法运动。梁启超这两段话都可证明戊戌之前国内流行的思潮是"变法"、"改革",而不是"革命"。

其次,戊戌前改良派与革命派之间有所来往,也接触到"革命",并作出不同程度的反应。康有为在戊戌年作的《进呈突厥削弱记序》、《进呈法国革命记序》等文中,[16]竭力渲染"革命之祸",劝清廷"维新变法",反对"革命"。《时务报》于丁酉(1897年)九月载麦孟华《论中国会匪宜设法安置》一文,将孙中山组织的兴中会与会党组织的哥老会、三合会等并称"会匪",他说:"哥老、理教、三合、兴中诸会匪,或煽于东南,或泄于西北,或动于内地。……孙文之案,沙侯诘难;徒辱国体,实张彼焰耳。"[17]这表明了改良派右翼对革命党及"革命"的仇视态度。这时期梁启超在《时务报》上的言论颇为激烈,然而未超出改良主义的"民权"的范围。如丁酉九月发表《论君政民政相嬗之理》一文,他说:"凡由多君之政,而入民政者,其间必经一君之政,乃始克达。所异者西人则多君之运长,一君之运短;中国则多君之运短,一君之运长。……若夫吾中土奉一君之制,而使二千年来杀机寡于西国者,则小康之功德无算也,此孔子立三世之微意也。"[18]所谓"奉一君之制"而行"民政",纯属改良主义的主张。这说明他对"革命"是否定的。梁启超后来在长沙时务学堂任教时,仍宣传这种改良主义的民权论。至于他在《清代学术概论》中云:"所言皆当时一派之民权论,又多言清代故实,胪举失政,盛倡革命。"[19]这"革命"一词是后来习用之语,并非梁在当

时言论中有“革命”一词。[20]即使后来转向革命的章炳麟，当时也不主张革命。丁酉二月，《时务报》载其《论学会大有益于黄人，亟宜保护》一文云：“……不逞之党，假称革命以图乘衅者，蔓延于泰西矣。……自兹以往，中国四百兆人，将不可端拱而治矣。……然则如之何而可？曰：以教卫民，以民卫国，使自为守而已。变郊号，柴社稷，谓之革命；礼秀民，聚俊材，谓之革政。今之亟务，曰：以革政挽革命。”[21]这说明章氏的思想仍属改良主义的范畴。

至于所谓提倡“诗界革命”的夏曾佑、谭嗣同、黄遵宪，戊戌前都属改良派。夏在天津与严复等人创办《国闻报》，鼓吹维新变法，但立场比《时务报》温和。丁酉十二月刊载《中俄交谊论》一文云：“今日之中国，不但当联俄，且当法俄。夫取法于人者，必其政教风俗，与吾相近，而后因时利导，其事为可几及。今地球君权无限之国，独我与俄罗斯、土耳其三国耳。夫君权之轻重，与民智之深浅成正比例。论者动言中国宜减君权，兴议院，嗟呼！以今日民智未开之中国，而欲效泰西君民并主之美治，是大乱之道也！”这表现出该报在变法运动中已转向保守。夏与梁启超关系甚密切，他也同意“民政”思想，[22]但他不属康党，改良主义立场更为软弱。[23]作为改良派左翼的谭嗣同，在《仁学》中引用“汤、武革命”之语，并说：“志士仁人求为陈涉、杨玄感，以供圣人之驱除，死无憾焉。”这表现了反满倾向，但《仁学》的要旨仍在于“变法”，所谓：“国与教与种将偕亡矣！唯变法可以救之。”或所谓：“与中国至近而亟当效法者，莫如日本。其变法自强之效，亦由其俗好带剑行游，悲歌叱咤，挟其杀人报仇之气概，出而鼓更化之机也。儒者轻诋游侠，比之匪人，乌知困于君权之世，非此益无以自振拔，民乃益愚弱而窳败，言治者不可不察也。”他主张效法日本，变法自强；并主张通过游侠“自振拔”于“君权之世”。他说：“西汉民情易上达，而守令莫敢肆；匈奴数犯边，而终驱之于漠北。内和外威，号称一治。”幻想依靠游侠使清王朝“内和外威，号称一治”。这是谭嗣同改良主义思想的局

限。黄遵宪当时也主张"奉主权以开民智",[24]他是始终不赞成"革命"的。

上述两点说明:在戊戌前国内思想界不流行"革命"这一观念,以及改良派内部反对或不赞成"革命"的情况下,夏、谭等人不可能在丙申、丁酉间提出"诗界革命"。

第三,"诗界革命"是梁启超受日本译名的影响而提出的。

从上面引述梁启超及冯自由的话,可知倡"革命"论者"多习于日本",并且发生在戊戌之后。而"诗界革命"及"文界革命"、"小说界革命"等口号也是梁启超逃亡日本之后,受到日本译名的影响而提出的。在中国传统观念中,"革命"指改朝换姓的政治变革。以孙中山为首的革命派宣传"革命",即包含着推翻清朝,光复汉政权之义。而日本人译英语"Revolution"为"革命",如英人称其历史上1688年确立君主立宪的政变为"Glorious Revolution"(即"光荣革命")一样,[25]日人习称其"明治维新"为"革命"。梁启超《释革》云:"日人今语及庆应、明治之交,无不指为革命时代,语及尊王讨幕、废藩置县诸举动,无不指为革命事业……。"[26]可见这里"革命"一词在政治上指"变革",已失去以暴力更迭旧政权的意义。康有为到日本不久,在《读日本松阴先生幽室文稿,题其上》一诗中,盛赞明治维新为"千年大革命",[27]说明他对"革命"一词的观念已发生变化。后来梁启超在一度革命之后转向改良主义时,就是在这种"变革"的意义上使用"革命"一词。由于"革命"指广义的"变革",日人译名中常出现"宗教革命"、"道德革命"等。梁启超在《释革》中明白指出:"夫淘汰也,变革也,岂惟政治上为然耳,凡群治中一切万事万物莫不有焉。以日人之译名言之,则宗教有宗教之革命,道德有道德之革命,学术有学术之革命,文学有文学之革命,风俗有风俗之革命,产业有产业之革命。即今日中国新学小生之恒言,固有所谓经学革命、史学革命、文界革命、诗界革命、曲界革命、小说界革命、音乐界革命、文字革命等种种名词矣。"[28]同样由于受日

本译名的影响，梁启超于己亥(1899年)五月赞康有为发明孔教为“宗教革命”，[29]于同年十一月倡议“诗界革命”与“文界革命”，[30]于壬寅(1902年)九月倡议“小说界革命”。[31](梁启超初至日本时发表《译印政治小说序》，[32]尚未提出“小说界革命”。)由此可证，“诗界革命”这一口号只有梁启超到日本之后才可能提出。

第四，关于“诗界革命”，梁启超自己有所论述。

《汗漫录》(又称《夏威夷游记》)是梁启超在己亥(1899年)冬赴美途中所作的日记，其中谈到“诗界革命”。过去一些研究者在论述“诗界革命”时，曾引用过这篇材料，由于囿于成见，忽视了文中某些重要内容。经初步分析，这可以看作是有关“诗界革命”的最早文献。节录如下：

……予虽不能诗，然尝好论诗。以为诗之境界，被千余年来鹦鹉名士(予尝戏名词章家为鹦鹉名士，自觉过于尖刻)占尽矣。虽有佳章佳句，一读之似在某集中曾相见者，是最可恨也。故今日不作诗则已，若作诗，必为诗界之哥仑布、玛赛郎然后可。犹欧洲之地力已尽，生产过度，不能不求新地于阿美利加及太平洋沿岸也。

欲为诗界之哥仑布、玛赛郎，不可不备三长。第一要新意境，第二要新语句，而又须以古人之风格入之，然后成其为诗。不然，如移木星、金星之动物以实美洲，瑰伟则瑰伟矣，其如不类何！若三者具备，则可以为二十世纪支那之诗王矣！……

时彦中能为诗人之诗，而锐意欲造新国者，莫如黄公度。其集中有《今别离》四首，及《吴太夫人寿诗》等，皆纯以欧洲意境行之，然新语句尚少，盖由新语句与古风格，常相背驰。公度重风格者，故勉避之也。夏穗卿、谭复生，皆善选新语句。其语句则经子生涩语、佛典语、欧洲语杂用，颇错落可喜，然已不备诗家之资格。……复生本甚能诗者，然三十以后，鄙其前

所作为旧学。晚年屡有所为，皆用此新体，甚自喜之，然已渐成七字句之语录，不甚肖诗矣。……其不以此体为主，而偶一点缀者，常见佳胜。文芸阁有句云："遥夜苦难明，它洲日方午。"盖夜坐之作也，余甚赏之。丘仓海《题无惧居士独立图》云："黄人尚昧合群理，诗界差争自主权。"对句可谓三长兼备。邱星洲有"以太同胞关痛痒，自由万物竞生存"之句，其境界大略与夏、谭相等，而遥优于余。……

吾论诗宗旨大略如此。然以上所举诸家，皆片鳞只甲，未能确然成一家言，且其所谓欧洲意境语句，多物质上琐碎粗疏者，于精神思想上未有之也。虽然，即以学界论之，欧洲之真精神真思想尚且未输入中国，况于诗界乎？此固不足怪也。吾虽不能诗，惟将竭力输入欧洲之精神思想，以供来者之诗料，可乎？要之，支那非有诗界革命，则诗运殆将绝。虽然，诗运无绝之时也。今日者革命之机渐熟，而哥仑布、玛赛郎之出世必不远矣。上所举者，皆其革命军月晕础润之征也，夫诗又其小焉者也。[3]

在这些谈论诗歌"宗旨"的段落中，梁启超提出"支那非有诗界革命，则诗运殆将绝"。其理由是：一、千余年来诗之境界被"鹦鹉名士"占尽，缺乏新意。二、黄遵宪的诗"锐意欲造新国"，但缺点是表达新内容的"新语句尚少"。三、夏、谭的诗"善选新语句"，"可谓新绝"，但是"不备诗家之资格"。四、黄、夏、谭等"诸家"都是"片鳞只甲"，未能确然成一家言。他们诗中的"欧洲意境语句，多物质上琐碎粗疏者，于精神思想上未有之也"。这无异宣告：不仅按照千余年来鹦鹉名士的路子走下去，中国的"诗运""殆将绝"，就是按照夏、谭的新诗，甚至黄遵宪诗歌的路子走下去，中国的"诗运"同样"殆将绝"。由此可见，梁启超并没有把夏、谭的新诗，甚至黄遵宪的诗歌当作"诗界革命"看待，所以他在该文中进一步指出："上所

举者，皆其革命军月晕础润之征也，夫诗又其小焉者也。”明确说明他上面所举的夏、谭、黄等“诸家”的作品都是诗界“革命军”的“月晕础润”，而非革命军本身。（成语“月晕而风，础润而雨”，是表示风雨将临的征兆，而非风雨本身。）

所谓“精神思想”，即“欧洲真精神真思想”。由于梁启超在日本接受孙中山的革命主张，在言论上大力传播西方“自由”、“平权”、“独立”等资产阶级学说，这种传播促进了当时革命思潮的发展。因此他提出“诗界革命”，要求诗歌在“革命之机渐熟”的时候，以“欧洲真精神真思想”为“诗料”，开辟诗的新境界，实际上要求诗歌起到反映、推动革命思潮的作用。

梁启超又指出，夏、谭等“诸家”的新诗之所以不符合“诗界革命”的标准，是因为中国的“学界”尚未革命。所谓：“即以学界论之，欧洲之真精神真思想尚且未输入中国，况于诗界乎？此固不足怪也。”换言之，只有学界输入欧洲精神思想之后，“诗界革命”才能产生。因此，“要之，支那非有诗界革命，则诗运殆将绝”，固然表示了进行这一运动的必要性，而从他“惟将竭力输入欧洲之精神思想，以供来者之诗料”，以及预言诗界哥仑布、玛赛郎“出世必不远矣”这些话来看，实际上意味着他所提倡的“诗界革命”还处于有待开展的“倡议”阶段。

附带指出，梁启超发出“诗界革命”的号召后，得到了广泛的响应。如力山遁庵《宿园先生属题选诗图》云：“骚坛近出哥仑坡（原注：“谓任甫师”），创为新诗觅新地。”[34] 又如聘庵《赠别复庵》云：“诗从革新命，书号自由篇。”[35]所谓“自由篇”，指梁启超当时在《清议报》上发表的《饮冰室自由书》。这些诗在鼓吹“诗界革命”时，都把梁启超作为这一运动的倡导者而加以颂扬。另外，如丘逢甲《论诗次铁庐韵》之二有“迩来诗界唱革命”之句。[36]又如林辂存在写给潘飞声的诗中有“廿纪龙螭战斗纷，……诗界新编革命军”等句。[37]丘诗作于辛丑（1901 年）、壬寅（1902 年）间。林诗作于“廿纪”，至

少在1900年之后。他们诗中的"迩来"、"新编"等语,与梁启超在乙亥(1899年)十一月提出的"诗界革命"在时间上也相符。而梁启超本人在澳洲作《赠别郑秋蕃兼谢惠画》一诗,其中有"我昔倡议诗界当革命,狂论颇颔作者颐"[⑧]等句。前句当指他两年前提倡"诗界革命"一事,后句指口号提出后得到响应的情况。

既了解上述情况,我们回头再看《诗话》中谈到夏、谭的语句,实在是梁启超站在"诗界革命"倡导者的立场上,对夏、谭"新诗"的批评,胡适等人据此认为夏、谭提倡"诗界革命"是错误的。所谓"以堆积满纸新名词为革命",也不是像一般误解的那样,似乎梁启超已把夏、谭的新诗称为"革命",而是针对梁自己在此前《汗漫录》中提出"诗界革命"使用"新名词"的主张。这一则诗话否定了这一主张,反映了他当时的思想转变。关于这一点,当另作文说明之。

这些错误看法的另一方面认为黄遵宪是"诗界革命"的倡导者,也是缺乏根据的。由于不清楚"诗界革命"的发生过程,有些人就把这一特殊的概念当成一个泛指的概念,将黄遵宪早年提倡"新派诗"和"诗界革命"混为一谈。实际上梁启超最初倡议这一运动时,以欧洲的思想学说为核心,而黄遵宪的"新派诗"与梁启超主张的内容有很大区别,这在上文分析《汗漫录》时已经谈到。总之,黄遵宪不仅没创造"诗界革命"一词,而且他从未使用这一词。尽管他后来加入这一运动,并起了很大作用,但他对"诗界革命"这口号本身仍持保守态度。因此黄遵宪也不是"诗界革命"的提倡者。

综上所述,似可得到如下的结论:时下流行的关于"诗界革命"是由夏曾佑、谭嗣同或黄遵宪在戊戌前提出的这一看法是错误的。根据目前所得材料,"诗界革命"是由梁启超在己亥(1899年)十一月提出的。

注释

① 见人民文学出版社编注《康有为诗文选》,郭绍虞、王文生主编《中国

历代文论选》第四册等。

② 见复旦大学中文系1956级中国近代文学史编写小组编著《中国近代文学史稿》，吕美生《试论晚清"诗界革命"的意义》。

③ 载《文学遗产》增刊第八辑。

④ 胡适《五十年来中国之文学》等。

⑤ 麦若鹏《黄遵宪传》。

⑥ 载《新民丛报》第二十九号。

⑦ 载于《新民丛报》第十号(壬寅五月)中《诗界潮音集》，题为《感事》，题下注云："庚子旧作。"又载于麦孟华《蜕庵集》，题为《庚子感事》。

⑧ 见简夷之校点《饮冰室诗话·校点后记》。

⑨ 《饮冰室合集·文集之四十四》。

⑩ 文中所引夏、谭之诗，与其他材料相参稽，和事实有出入，乃梁启超作此文时误记之故。所谓夏"有四首寄托遥深的律诗"，今检《夏别士先生诗稿》(北京图书馆藏抄本)有《赠梁卓如》三首，编于《丙申一日试笔》之后，知三诗为丙申春所作。其一云："滔滔孟夏逝如斯，亹亹文王鉴在兹。帝杀黑龙才士隐，书飞赤鸟太平迟。民皇终如归麟笔，天鬼婵嫣看染丝。西婉烟埃弥八表，欲将生死向天师。"(《抄本》后四句又作："民皇大备三重运，人鬼同谋百姓知。且倒金樽谋遁世，天渊进退未因时。"《清议报》四句作"民皇备矣三重信，人鬼同谋百姓知。天且不违何况物，望先万物出于机。")其二云："淫淫雾雨晓云寒，趯趯春秋揽镜看。百姓容容无所倚，九卿碌碌奉其官。天门虎豹当关戏，昔梦熊罴广乐阑。相煦波臣升斗水，可能容易劝加餐。"其三云："江水湛湛枫树林，风弦袅袅女环琴。僧昭冥暗成千古，茅靡波流见素心。盍视吾良秋柏实，化为蓠卓洞庭深。多情一撮神州土，贤劫来时何处寻。"梁文所引夏诗在上诗第三首。而梁所云"四首律诗"中另一首，在《夏别士先生诗稿》中题为《沪上赠梁卓如》，诗云："有人雄起琉璃海，兽魄蛙魂龙所徒。天发杀机蛇起陆，羔方婚礼鬼盈车。南朝文酒韬乾战，西婉山川失宝书。君自为繁我为简，白云归去帝之居。"(《清议报》作："有人雄起琉璃海，兽魄蛙魂龙所徒。天发杀机当起陆，轨非乾战且悬车 □□□□□□□，东岱大微不可舒。公自为繁我为简，白云归去帝之居。")梁启超于丙申三月出京师，赴上海与黄遵宪、汪康年同办《时务报》，此诗当作于丙申三月后梁在沪之时。此诗与上面《赠梁卓如》三首中第一首同载于《清议报》第一百册，题为《赠任公二首》，署

名"碎佛",题下注云:"丙申夏。"此二首又见于《新民丛报》第二十九号《诗话》。梁启超流亡日本初期,与夏曾佑并无往来,观《清议报》载《赠任公二首》,诗中字句与《夏别士先生诗稿》颇多歧异,故此二诗似梁凭记忆录出,题下注"丙申夏",亦系梁凭记忆之语。今知一首作于丙申春,另一首作于丙申夏。

梁文所引谭嗣同"和作",见于谭嗣同《秋雨年华之馆丛脞书》卷一,题为《似曾诗》,共律诗四首,梁文所引诗句属其中第二、三首。据《新民丛报》第四号《诗话》云:"余所见(谭嗣同诗)惟题麦孺博扇有《感旧》四首之三。"即《似曾诗》中三首,梁文所引为此三首中第一、二首。《秋雨年华之馆丛脞书》为谭嗣同三十以后"新学"之作,《似曾诗》作于丙申之后,据此可推知谭于丁酉年间自金陵来沪时将其中三首题于麦孟华扇上。然观其诗题内容,似非和夏之作。据《诗话》语意,梁在麦孟华扇上首次见到此数诗,且云:"其言沉郁哀艳,盖浏阳集中所罕见者,不知其何所指也。"若此数诗果为"和作",梁当知道,在《诗话》中似不当作此语。另据谭嗣同《秋雨年华之馆丛脞书》卷一,有《赠梁卓如四首》,与夏诗内容及诗题俱相似。其一云:"大成大辟大雄氏,据乱升平及太平。五始当王讫麟获,三言不识乃鸡鸣。人天帝网光中见,来去云孙脚下行。漫共龙蛙争寸土,从知教主亚洲生。"《新民丛报》第二十九号《诗话》云:"谭、夏皆用'龙蛙'语,盖时共读约翰《默示录》,录中语荒诞曼衍,吾辈附会之,谓其言龙者指孔子,言蛙者指孔子教徒云,故以此徽号互相期许。"夏诗《沪上赠梁卓如》中有"兽魄蛙魂龙所徒"之句,夏、谭诗中皆有"龙蛙"语,显属同类之诗,又梁启超《汗漫录》及《诗话》中皆将此二诗并提。由此可知,所谓谭之"和诗",实为此《赠梁卓如四首》。梁由于误记,将《似曾诗》当作"和诗"。

谭嗣同《赠梁卓如四首》似非在丙申春与夏曾佑唱和之作,而为其后来模仿夏诗之"和作"。理由是:一、夏诗有"龙蛙"语一首作于丙申夏,而谭诗第一首亦有"龙蛙"语,梁文云谭"和"夏诗,是必作于夏诗之后,故谭诗当亦作于丙申夏之后。二、《谭嗣同全集》载丁酉二月初七日《致汪康年、梁启超书》,中有"大致卓公似贾谊"之语,乃指《时务报》中梁之文章而言,此谭诗第四首有"少年今见贾长沙"之句,故此诗当作于丙申七月《时务报》刊出梁文之后。三、《诗话》云:"丙申、丁酉间,吾党数子皆好作此体,提倡之者为夏穗卿,而复生亦綦嗜之。"据其语意,在"提倡"与"綦嗜"之间,前后似有一段间歇。总之,谭之四诗不似丙申春在京和夏之作,较可能的是,谭于丙申秋八月在上海与梁

启超相见，因见夏曾佑于丙申夏赠梁之诗，遂有此依题模仿之"和作"。（杨廷福《谭嗣同年谱》于一八九六年丙申条云："八月到上海一行，十九日和梁启超、宋恕、孙宝瑄、吴嘉瑞、夏曾佑、胡惟志〔仲巽〕共摄一像。"其中将汪康年〔穰卿〕误作夏曾佑〔穗卿〕。《年谱》所据孙宝瑄《日益斋日记》，或有误抄。今据《清代日记汇抄》所辑孙宝瑄《忘山庐日记》，知为穰卿。）

梁文又云他当时亦有"和作"，然已忘却。然据梁启超《汗漫录》云："前年见穗卿、复生之作，辄欲效之，更不成字句。记有一首云：'尘尘万法吾谁适，生也无涯知有涯。大地混元兆螺蛤、千年道战起龙蛇。秦新杀翳应阳厄，彼保兴亡识轨差。我梦天门受天语，玄黄血海见三蛙。'"按《汗漫录》作于己亥，文中云"前年见穗卿、复生之作"，则当在丁酉。观梁启超集中它处亦有"前年"一词，然与实际年份不合者，故不能据此以为谭、夏之诗皆作于丁酉。然而此类之诗实作于丙申、丁酉年间，非作于一时一地，故梁以"前年"约略言之。梁又云："辄欲效之"，意谓其见夏、谭之诗后，即欲模仿之，在"欲"与"作"之间，当有一段间歇。故梁诗似亦非丙申春在京中与夏、谭一起时相互唱和之作，而是后来见夏、谭诗后之"和作"。此诗与谭诗第四首同韵，抑为丙申八月见谭诗后所作？

⑪ 《夏别士先生诗稿》抄本有《出都别青来》（徐世昌《晚晴簃诗汇》作《丙申三月将改官出都和青来前辈》）一诗，其二云："连天芳草送征轮，未免低回去国身。八百余年王会地，垂阳无语为谁春？"即为夏曾佑当时所作一般不难解的旧诗。其它尚有《白下寄内》、《抵都》等，皆为此类诗。

谭嗣同《秋雨年华之馆丛脞书》卷一有《丁酉金陵杂诗》，其一云："吴淞半江水，湘中一尺天。年来都赢得，持入秣陵烟。"另有《江行感旧诗》、《改官江苏诗》等，皆为无新语句之诗。

⑫ 见冯自由《革命逸史》初集及陈少白《兴中会革命史要》（中国近代史资料丛刊《辛亥革命》第一册）。

⑬ 《新民丛报》第十七号。

⑭、㉖、㉘ 《新民丛报》第二十六号。

⑮ 参见刘望龄《1896—1906年间中国留日学生人数补正》，载于《辛亥革命论文集》（1980年11月广东版）。

⑯ 见中国近代史资料丛刊《戊戌变法》第三册。

⑰ 《时务报》第四十册。

⑱ 《时务报》第四十一册。

⑲ 《饮冰室合集·专集之三十四》。

⑳ 关于梁启超等丁酉年在湖南时务学堂讲学之内容，梁氏《清代学术概论》又云："时学生皆住舍，不与外通，堂内空气日日激变，外间莫或知之。及年假，诸生归省，出札记示亲友，全湘大哗。先是嗣同、才常等，设'南学会'聚讲，又设《湘报》(日刊)、《湘学报》(旬刊)，所言虽不如堂中激烈，实阴相策应。又窃印《明夷待访录》、《扬州十日记》等书，加以案语，秘密分布，传播革命思想。信奉者日众，于是湖南新旧派大哄。"梁启超又在《时务学堂札记残卷序》中云："时吾侪方醉心民权革命论，日夕以此相鼓吹，札记及批语中，盖屡宣其微言。"(《饮冰室合集·文集之三十七》)又陈寅恪先生《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》云："新会主讲时务学堂不久，多患发热病，其所评学生文卷，辞意未甚偏激，不过有开议会等说而已。惟随来助教韩君之评语，颇涉民族革命之意。"(《寒柳堂集》)又唐才常《湖南时务学堂略志》云："诸生入堂，一面讲学，一面论政，意志非常兴奋。旧派与学生初无恶感，亦无异言。及遇假期，诸生多数归省，出札记示亲友，传播反对清政，以及主张学术革命之积极言论，于是旧派哗然，大肆讥议。"(中国人民政治协商会议湖南省委员会编《文史资料》第二辑)以上所引文字，皆作于革命成功之后，故习以"革命"一词概括梁启超等人当时讲学内容之性质，并非他们在讲学或札记批语中直接出现"革命"一词。正如我们现在习称孙中山成立兴中会为"革命"举动，并称其宣言为"革命纲领"，实际当时尚未采用"革命"一词。今观当时学堂札记批语残文中无"革命"语，且苏舆《翼教丛编》、胡思敬《戊戌履霜录》及戊戌、己亥间有关"上谕"，皆言及梁等之"罪状"，其最甚者为"民权"、"平等"，若梁等宣传"革命"，必无不列为罪状之理。

㉑ 《时务报》第十九册。

㉒ 《夏别士先生诗稿》抄本有己亥年作《七里泷》一诗，中有"天心弃支那，民政不见容。归来钓大泽，遁世全其躬"等语，盖叹戊戌变法之失败也。

㉓ 夏曾佑与梁启超等论学甚契，然不属康党。夏元瑮撰《夏曾佑传略》云："癸巳、甲午之际，言新学者渐起。自南海康有为师徒出，而公羊学风行。新会梁启超、麦孺博诸子，常就先生言公羊。先生时服官礼部，有拟之为刘申受、龚自珍者，而先生不以公羊学家自居。"(《第一次中国教育年鉴·戊编》)所谓夏"不以公羊学家自居"者，抑欲与康党保持距离之故欤？故梁启超云："穗

卿没有政治上的党，人人所共知。"（《亡友夏穗卿先生》）戊戌政变后，夏未受谴。庚子后，选授安徽祁门县知县。后来五大臣出国考察宪政，夏随赴日本，努力为清廷实行立宪政治。

㉔ 参见《新民丛报》第十二号所载《东海公来简》。

㉕ 见 Calton J. H. Hayes, Parker Thomas Moon, John W. Wayland, *World History* (The Macmillan Company, New York, 1946)。

㉗ 《清议报》第九册。

㉙ 见《清议报》第十九、二十册所载《论支那宗教改革》。

㉚、㉝ 见《清议报》第三十六至三十八册所载《汗漫录》。

㉛ 见《新小说》第一号所载《论小说与群治之关系》。

㉜ 《清议报》第一册。

㉞ 见《清议报》第五十一册。据冯自由《革命逸史》初集，知作者为秦鼎彝。

㉟ 《清议报》第九十册。

㊱ 见丘逢甲《岭云海日楼诗钞》卷八，属辛丑、壬寅稿。

㊲ 见潘飞声《在山泉诗话》卷二。

㊳ 《清议报》第八十四册。

（原刊《中国古典文学丛考》第一辑，复旦大学出版社，1985）

（七）晚清“诗界革命”盛衰史实考

上一篇中，既已考定“诗界革命”乃梁启超于1899年冬所提出，并证明旧说——这口号是夏曾佑、谭嗣同或黄遵宪在戊戌（1898年）前提出——之误，就有必要对“诗界革命”的开展过程在新的基础上重新探讨，由此作出的评价将更接近于客观事实。“诗界革命”的进行过程可分为两个阶段：从己亥（1899年）十一月至壬寅（1902年）冬季，是它被提出并向上发展的阶段；自此后至乙巳（1905年）是它由盛而衰，逐渐销声匿迹的阶段。梁启超先后主办的《清议报》和《新民丛报》是进行“诗界革命”的主要阵地。至于梁启超与夏曾佑等人在戊戌变法前试作“新诗”之情况与“诗界革命”有一定关系，因与本文论旨无关，暂不涉及。

一

胡适从提倡新文学“白话诗”的立场出发，把“诗界革命”看作一种“改革文学”的“志愿”，[1]后来凡论及“诗界革命”者皆受其影响。这种错误看法的造成，在于不了解这运动之所以发生的历史背景及其性质。梁启超提倡“诗界革命”，主要为了推动其政治上的改良运动，而很少考虑对诗体形式的改革。从当时的历史背景看，“诗界革命”与反清革命形势的发展有密切联系。

戊戌变法失败后，改良派内部有些人觉悟到改良主义道路走不通，遂向以孙中山为首的革命派靠拢。康、梁流亡日本后，革命派多次和康党接触，希望他们放弃改良主义，转向革命。梁启超对于孙中山的言论“异常倾倒”，遂“倾心革命”。梁启超同意和革命派联合，并与欧榘甲等十三人致书康有为，劝其“息影林泉，自娱晚景”，[②]康、梁关系因此十分紧张。己亥九月《清议报》刊载欧榘甲《中国历代革命说略》一文，排满色彩极为浓厚。文中畅述汤武革命应天顺人之理，甚至鼓吹革命“将独夫民贼之血，洒地球而皆红，则民安矣！”[③]改良派中的激进分子从己亥夏季起开始筹划一次武装勤王运动，其中唐才常、林圭、秦鼎彝、吴禄贞等人都有革命思想。“庚子之役”虽名为“勤王”，但由于它受到孙中山的直接指导，表现出革命反满的一面。

梁启超到日本后，受到西方社会思想学说的强烈冲击，“脑质为之改易，思想言论，与前者若出两人”。[④]此时他已脱离康氏今文学的藩篱，直接用“自由”、“独立”等资产阶级思想学说启发“民智”。梁在《饮冰室自由书》中满怀激情地高唱“破坏主义”：“历观近世各国之兴，未有不先以破坏时代者，此一定之阶段，无可逃避者也。”他认为卢骚的《民约论》“最适于今日之中国”，并热情欢呼它的来临。

“诗界革命”就是在新诗蓬勃发展的情况下提出的。戊戌十一月，《清议报》在横滨创刊，梁启超任主笔。从第一册起即专辟《政治小说》及《诗文辞随录》两栏，分别刊登小说与诗文（主要是诗），这与此前改良派的报刊相比，显示了他们对文学的重视。诗栏从一开始就呈现出生气蓬勃的景象，不仅刊登了谭嗣同、杨深秀等烈士的遗诗，还有康有为、梁启超、章炳麟、唐才常等维新志士的作品。诗中抚时感事，痛斥顽固派的误国罪恶，抒发了他们要求变法图强的政治理想。这些诗以雄迈劲健的精神震荡着当时的诗坛。不久一批南方爱国诗人，如邱炜萲、丘逢甲、潘飞声、林鹤年、萧伯

瑶、王恩翔等也纷纷加入此列，发表了许多作品，表达出他们要求变革的愿望。这说明《清议报》诗栏正产生广泛的影响。

在资产阶级民主主义思潮影响下，尤其在梁启超《饮冰室自由书》发表之后，《清议报》上出现了宣传新思潮的诗歌。如丘逢甲《题无惧居士独立图》，诗中沉痛反映了国家危亡，中国人民尚未觉醒的状态，同时也表达了诗人要求国人团结起来进行反帝反封建斗争的愿望。这类诗中最典型的是西乡文治的《奉题星洲寓公风月琴尊图》一诗："太息神州不陆浮，浪从星海狎盟鸥。共和风月推君主，代表琴尊唱自由。物我平权皆偶国，天人团体一孤舟。此身归纳知何处，出世无机与化物。"⑤此诗称颂当时积极宣传新思想的邱炜萲，类似"共和"、"自由"、"平权"、"团体"等新名词大量出现，是浸染于新思潮的结果。

己亥十一月，梁启超受康有为之命，赴美洲进行改良运动。二十五日，在驶向美洲的船中，他写下一则日记，论及诗歌创作，首次提倡"诗界革命"。这日记不久发表于《清议报》上，名为《汗漫录》(后改名《夏威夷游记》)。对于"诗界革命"运动，其作用无异于一篇"宣言"：

……予虽不能诗，然尝好论诗。以为诗之境界，被千余年来鹦鹉名士(予尝戏名词章家为鹦鹉名士，自觉过于尖刻)占尽矣。虽有佳章佳句，一读之似在某集中曾相见者，是最可恨也。故今日不作诗则已，若作诗，必为诗界之哥仑布、玛赛郎然后可。……

欲为诗界之哥仑布、玛赛郎，不可不备三长。第一要新意境，第二要新语句，而又须以古人之风格入之，然后成其为诗。……若三者具备，则可以为二十世纪支那之诗王矣！……

……吾论诗宗旨大略如此。然以上所举诸家(按，指黄遵宪、夏曾佑等人)，皆片鳞只甲，未能确然成一家言；且其所谓

欧洲意境语句，多物质上琐碎粗疏者，于精神思想上未有之也。虽然，即以学界论之，欧洲之真精神真思想，尚且未输入中国，况于诗界乎？此固不足怪也。吾虽不能诗，惟将竭力输入欧洲之精神思想，以供来者之诗料，可乎？要之，支那非有诗界革命，则诗运殆将绝。虽然，诗运无绝之时也。今日者革命之机渐熟，而哥仑布、玛赛郎之出世必不远矣。上所举者，皆其革命军月晕础润之征也，夫诗又其小焉者也。

这一"宣言"的内容约为三点。一、为了挽救"殆将绝"的"诗运"，必须进行"诗界革命"。二、提出"三长"——新意境、新语句、古风格——为"诗界革命"的批评标准。三、只有在学界输入"欧洲之真精神真思想"后，才能实现"诗界革命"。

上述第三点最重要。梁启超倡导"诗界革命"的目的在于传播"欧洲真精神真思想"——有利于反清革命的西方社会思想学说，以配合当时"渐熟"的"革命之机"。所谓"上所举者，皆其革命军月晕础润之征也，夫诗又其小焉者也"等语，正显露了改良派把文学作为政治运动附庸的文艺观。尤须注意的，"革命军"的"革命"一词，并非像他后来趋向保守时所解释的包含"淘汰"或"变革"的意思，实际上是当时革命派所习用的具有反满倾向的"汤武革命"推翻满清之意。改良派的这种激进态度给"诗界革命"带来一种高亢奋进的基调。

梁启超从"诗界革命"应当表现欧洲精神思想出发，在"三长"中强调"新语句"这一条。他评论西乡文治的《奉题星洲寓公风月琴尊图》："读之不觉拍案叫绝，全首皆用日本译西书之语句，如共和、代表、自由、平权、团体、归纳、无机诸语皆是也。吾近好以日本语句入文，见者已诧赞其新异，而西乡乃更以入诗，如天衣无缝……"[1]梁启超如此赞赏这首诗，是因为这些"新语句"表现了与革命思潮相关的欧洲思想学说。他肯定夏曾佑、谭嗣同等人的诗"善

选新语句"，但由于未以欧洲精神思想为"诗料"，因而批评它们"多物质上琐碎粗疏者，于精神思想上未有之也"。

"新意境"虽然居"三长"之首，但梁启超讲得较含糊。他评论黄遵宪的诗"锐意欲造新国"，认为《今别离》等诗"皆纯以欧洲意境行之，然新语句尚少"。这说明"新意境"不是指诗的内容而言，基本上属于艺术上的标准。由于梁启超提倡欧洲精神思想，他所重视的"新意境"也是"欧洲意境"。值得注意的是，这时期的梁启超对黄遵宪的评价没有像后来那么高。他之所以没有把黄遵宪推许为"诗界之哥仑布"或"二十世纪支那之诗王"，是因为黄诗"新语句尚少"，未达到新意境与新语句的统一，所以他又说："欧洲之意境语句，甚繁富而玮异，得之可以凌轹千古，涵盖一切，今尚未有其人也。"[7]梁启超对黄遵宪的前后不同评价，体现了他对"诗界革命"的指导思想的变化。

"三长"中的"古风格"亦包括旧诗的格律。他评论丘逢甲"黄人尚昧合群理，诗界差存自主权"这两句诗说："对句可谓三长兼备"，可见梁启超没有把改革诗体作为"诗界革命"的目标，这一点和胡适等人提倡新文学的宗旨根本不同。其实，当时梁启超对诗的形式问题并非一点都不关心。他是晚清文体的解放者，他创造的报章新文体——虽与白话文尚有距离——风靡一时。梁对诗体的改革亦非守旧者，如《雷庵歌》、《二十世纪太平洋歌》等，已是改革诗体形式的尝试。因此，他之所以要保持"古风格"，多半出于这样的考虑："诗界革命"的目标是传播革命思潮，不宜将注意力转移到诗体形式的改革方面；另外，诗体改革比文体改革更为复杂，客观上似还未具备成熟的条件。

梁启超发出"诗界革命"号召后，得到了广泛的响应，首先是改良派内部，相继出来鼓吹。如振素庵主《感怀十首即示饮冰子》第六首："吾徒思想好，发达在精神。革命先诗界，维新后国民。……"[8]又如力山遁庵《宿园先生属题选诗图》："骚坛近来哥仑坡

(谓任甫师),创为新诗觅新地。"[9] 又如聘庵《赠别复庵》:"诗从革新命,书号自由篇。"[10] 他们在鼓吹、推动"诗界革命"时,对梁启超极力颂扬,奉他为这一运动的倡导者。

一群南方诗人也参加了这一运动,其中最突出的是后来倾向排满革命的丘逢甲。他作《论诗次铁庐韵》十绝句,是专咏"诗界革命"的。其中第五首写道:"北派南宗各自夸,可能流响脱淫哇?诗中果有真王在,四海何妨共一家。"[11] 他希望诗人们打破地域和宗派的成见,在"诗界革命"的旗帜下集合起来,走向共同的目标。确实,在反清革命浪潮日益高涨的形势下,"诗界革命"像一支响亮的号角,激发了诗人们的革命热情,给当时的诗坛带来强劲的推动力。

梁启超在提出"诗界革命"后,虽然远在美洲等地,但密切关心、注视着诗界对这一口号的反应以及《清议报》诗栏的发展,并继续鼓吹、研讨和指导这场运动。庚子(1900 年)八月,他在去澳洲途中经过星加坡时,与邱炜萲讨论新诗的创作问题。[12] 辛丑(1901 年)三月,他在澳洲作《赠别郑秋蕃兼谢惠画》一诗,其中有"我昔倡议诗界当革命,狂论颇颔作者颐"等句,[13] 正反映了由于看到"诗界革命"得到广泛响应而产生的自负之情。他在澳洲又作《广诗中八贤歌》,此诗乃继邱炜萲《诗中八贤歌》而作,开首二句云:"诗界革命谁欤豪?因明巨子天所骄。"对于在《清议报》上发表大量作品的蒋智由推颂备至,实际上表达了他对"诗界革命"的倾向性意见。这些诗都陆续发表在当时的《清议报》上。同年四月梁启超回到日本,仍主持《清议报》。十一月他在《本馆第一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历》中,回顾该报自创刊以来的成绩说:"若夫雕虫小技,余事诗人,则卷末所录诸章,类皆以诗界革命之神魂,为斯道另辟新土。"这样,梁启超不仅肯定《清议报》上的部分诗歌表现了"诗界革命之神魂",同时也等于正式宣布该报诗栏为进行这一文学运动的阵地。

"诗界革命"提出后的《清议报》诗栏，出现了新的"飞跃"，像"自由"、"共和"、"革命"、"民主"等名词在诗中大量出现。一些宣传西方社会思想的诗有"脑筋发达人难阻，法律精神我自由"。[14]"新理新机辟思想，自由自立富精神。"[15]"岂无卢、孟生斯日，珍重亢黄过渡时。"[16]等等。这些诗充满了表达"欧洲精神思想"的"新名词"，强烈地体现了文学的政治宣传的功能，这种新诗风显然受到梁启超的"诗界革命"理论的影响。尤其在义和团运动和"庚子之役"失败后，许多作品具有鲜明的革命倾向。如天南侠子《时事杂咏》和长眉罗汉《和怒目金刚诗原韵》等诗，无不奔腾激越，充满感人的爱国之情。

壬寅（1902 年）正月，《清议报》停刊，《新民丛报》创刊，梁启超仍任主编。自《新民丛报》初期至壬寅冬，是梁启超在政治上最激进的时期。他盛赞"不惮破坏"的玛志尼，歌颂"法国大革命之母"罗兰夫人。在《新民说·续论进步》中，他的破坏主义论调已逾越了改良派主张君主立宪的界限。他说："破坏之事无穷，进步之事亦无穷。"并说："然则救危亡求进步之道将奈何？曰：必取数千年横暴混浊之政体，破碎而齑粉之，……必取数千年腐败柔媚之学说，廓清而辞辟之……"他甚至致书康有为，力倡"民族主义"，攻击清政府。

"诗界革命"在《新民丛报》上继续进行着，该报从第一号起，原先的"诗栏"改称"诗界潮音集"，显然比以前更为醒目。梁启超也为之投入更多的精力，他在《新民丛报》上连续发表《饮冰室诗话》，从理论上直接而及时地指导这一运动。如第九号《诗话》中，抄录黄遵宪的诗"以饷诗界革命军之青年"。在第十八号《诗话》中，称颂丘逢甲为"诗界革命一巨子"。

这一诗歌运动在配合着日益发展的革命思潮上，起着积极进步的作用。如《新民丛报》第三号的"诗界潮音集"刊载蒋智由的《卢骚》一诗，足以代表"诗界革命"的鼎盛阶段："世人皆欲杀，法国

一声骚。民约昌新义，君威扫旧骄。力填平等路，血灌自由苗。文字收功日，全球革命潮。"[42]

二

自壬寅秋上海南洋公学发生学生风潮后，反清武装斗争彼伏此起。资产阶级革命派在抨击清政府的同时，以章炳麟《驳康有为政见书》为代表，也展开了批判改良派的斗争。在这样的历史关头，改良派选择了倒退的道路。

1912年梁启超在《鄙人对于言论界之过去及将来》中言及他这时期的思想转变时说："辛丑（1901年）之冬，别办《新民丛报》。……当时承团匪之后，政府疮痍既复，故态旋萌，耳目所接，皆增愤慨，故报中论调日趋激烈。壬寅秋间，同时复办一《新小说》报，专欲鼓吹革命，鄙人感情之昂，以彼时为最矣。""其后见留学界及内地学校因革命思想传播之故，频闹风潮，……又见乎无限制之自由平等说，流弊无穷，惴惴然惧。……于是极端之破坏，不敢主张矣。故自癸卯、甲辰以后之《新民丛报》，专言政治革命，不复言种族革命。"1902年秋冬间是梁启超思想又一重要转变时期，不过这次是转向反对革命。在此之前，他在宣扬"暴动"、"破坏"时，也提到"教育"、"建设"，甚至"馨香而祝""无血的破坏"。这些论调虽不是他当时思想的主流，但也反映了他对革命的态度具有软弱性。

该年十一月，《新民丛报》刊出梁启超《释革》一文，与"诗界革命"的转向直接有关。文中通过对"改革"、"变革"、"革命"等词的解释，表明他政治立场的转变。他说英语"Revolution"意指"人群中一切有形无形之事物""从根柢处掀翻之的""变革"；日本人译之为"革命"，"非确译也"。因为"革命"一词"始见于中国者"，"皆指王朝易姓而言，是不足当Revolution之意也"。梁启超声言他所赞

成的"革命"，即"Revolution"，指一般的"变革"，而非"王朝易姓"的"革命"，即所谓"改革""为今日中国独一无二之法门"。并攻击革命派："只能谓数十盗贼之争夺，不能谓之一国国民之变革，昭昭然也。"经过这番解释，凡梁此后言论中出现"革命"一词，在政治上均指"变革"，而否定了先前带有暴力、流血、破坏的成分。这也就是他自己说的"专言政治革命，不复言种族革命"的立场转变的开始。

就在这篇《释革》中，梁启超进一步解释说："夫淘汰也，变革也，岂惟政治上为然耳，凡群治中一切万事万物莫不有焉。……即今日中国新学小生之恒言，固有所谓经学革命、史学革命、文界革命、诗界革命……等种种名词矣，……而不知其本义实变革而已。革命可骇，则变革其亦可骇耶？呜呼，其亦不思而已！"于是，当梁启超声明他反对"种族革命"后，他所主张的"政治革命"实质上变成保护清朝统治的政治"改良"。同样，"诗界革命"由于其领导者的立场转向，也丧失了其革命的神魂而成为改良政治的躯壳。此后，这一运动离时代潮流越来越远，走上了下坡路。

梁启超思想的转变导致了"诗界革命"在理论上的退步。次年（癸卯）三月，他在《新民丛报·诗话》中说："过渡时代，必有革命。然革命者，当革其精神，非革其形式。吾党近好言诗界革命。虽然，若以堆积满纸新名词为革命，是又满洲政府变法维新之类也。能以旧风格含新意境，斯可以举革命之实矣。"[18]这是梁启超于己亥十一月在《汗漫录》中倡议"诗界革命"之后，又一次对此运动的指导原则作了新的阐述。这里又谈到"新意境、新语句、旧风格"，即《汗漫录》中提出的进行"诗界革命"的标准——"三长"。上文已经指出，由于梁启超当时倾心革命，他要求"诗界革命"表现与"革命之机"相联系的"欧洲真精神真思想"，因而在"三长"中强调"新语句"的运用。然而在这段诗话中，他反对"堆积满纸新名词"，认为这只是"革其形式"，而不是"革其精神"，因而不是真正的"革命"。现在他所强调的是"能以旧风格含新意境，斯可以举革命之

实矣”。经过这番重新阐释，原先的“三长”只剩下“二长”，而且抽掉了最重要的一条——“新语句”。这种变化虽微妙，却意味着方向性的转变。实际上说明梁启超由于政治上的退步，已不再要“诗界革命”表现新思想、新精神了。

这种转变还体现在对黄遵宪诗歌创作的评价上。在《汗漫录》里，梁启超没有推许黄为“诗王”，认为他虽具备“新意境”和“古风格”，然而批评他“新语句尚少” 现在既否定了“新语句”后，善于以“新意境入旧风格”的黄遵宪的作品自然能“举革命之实”，成为“诗界革命”新原则的体现者。这期间，梁启超在《诗话》中对黄遵宪的评价也越来越高：“近世诗人能熔铸新理想以入旧风格者，当推黄公度。”[19]“生平论诗，最倾倒黄公度。”[20]

黄遵宪是著名的维新领袖之一，在戊戌前与梁启超一同办《时务报》，在湖南同办新政，两人关系甚密。戊戌政变后，黄废官归里，“闭门著书，不预世事”。[21]当梁启超在《新民丛报》上鼓吹西方资产阶级民主学说时，他对梁的破坏主义、暴力流血的论调甚感不满，在壬寅（1902 年）中一再写信给梁，对他婉言讽劝，并表明自己“仍欲奉主权以开民智，分官权以保民生”的改良主义主张。在壬寅十一月，正当梁启超表示政治上转变时，黄遵宪正式加入了“诗界革命”，将二十四首《出军歌》寄给梁，并希望这类“新体”能得到“拓充”和“光大”。[22]梁启超在《诗话》中热烈赞扬《出军歌》：“其精神之雄壮活泼、沉浑深远不必论，即文藻亦二千年所未有也，诗界革命之能事至斯而极矣。”[23]其实从思想上看《出军歌》，所谓“旋师定约，张我国权”，有反抗帝国主义列强侵略的爱国主义内容，但“君看黄龙万旗舞”，“诸王诸帝会涂山，我执牛耳先”等语，仍在于维护满清的“国权”。所以梁启超把《出军歌》作为“诗界革命”的精神体现，是理论上倒退的标志。

理论上的退步必然导致创作实践上的退步。壬寅冬之后的《诗界潮音集》，改良主义的色彩愈益浓厚。黄遵宪的诗——包括

早期与后期所作——大量刊登，起到示范的作用。如晚年之作《聂将军歌》，称义和团为“妖民”，歌颂聂士成“杀贼”的战功，以及他“爱君”的忠诚，与梁启超反对革命派的话相呼应。

《诗界潮音集》自1903年后，还大量刊载了其他改良派诗人的作品，其中麦孟华、麦仲华、丁惠康、罗瘿惇等人互相唱和的《式微》诗，颇能反映这时期改良派的精神状态。

他们对旧王朝、旧秩序的深刻怀恋，亦即表示了对日益突进的革命力量的憎恨。然而诗中的危苦之辞和忧叹之音，也反映出他们对前景的悲观、失望。这些诗在“诗界革命”后期出现，象征着这一运动亦濒临日暮途穷的境地。

《诗界潮音集》自癸卯(1903年)七月至甲辰(1904年)十月为止，仅刊出四期，以后便停刊。《诗话》直到1907年停刊，其内容日益贫乏。可以说，在1905年前，“诗界革命”就已结束了。

综上所述，本文的结论是：“诗界革命”是由梁启超倡议、领导的文学运动，它是改良派政治运动的一个组成部分。在它开展的前期，由于梁启超等人倾向革命，在一定程度上反映了革命的政治内容，得到广泛的响应，推动了革命思潮的发展，在中国近代诗歌史上写下了光辉的一页，其历史的进步意义应得到充分肯定。但1902年冬季之后，它的性质转变为改良主义诗歌运动，与时代要求不相适应，失去了进步意义。所以，凡论“诗界革命”者笼统地讲它是一次“诗界改良”运动，或是一个进步的文学思潮和文学流派，都有失片面。

注释

① 胡适《五十年来中国之文学》，1923年。

② 冯自由《革命逸史》二集。

③ 《清议报》第31册。撰者署名“无涯生”，据《清议报》全编及冯自由

《革命逸史》，知为欧榘甲。

④、⑥、⑦ 《清议报》36册至38册《汗漫录》。

⑤ 《清议报》33册。

⑧ 《清议报》47册。

⑨ 《清议报》51册。据《革命逸史》初集，作者为秦鼎彝。

⑩ 《清议报》90册。

⑪ 丘逢甲《岭云海日楼诗钞》卷八。

⑫ 参邱炜萲《挥麈拾遗》卷四。

⑬ 《清议报》84册。

⑭ 《清议报》89册。

⑮ 《清议报》97册。

⑯ 《清议报》100册。

⑰ 《新民丛报》3号，作者观云，据《诗话》，知为蒋智由。

⑱ 《新民丛报》29号。

⑲ 《新民丛报》4号。

⑳ 《新民丛报》9号。

㉑、㉒ 钱仲联《黄公度先生年谱》

㉓ 《新民丛报》26号《诗话》。

（原刊《福建论坛》1987年第3期）

（八）晚清"诗界革命"与批评的文化焦虑

——梁启超、胡适与"革命"的两种含义

一

本文拟探讨梁启超和胡适对晚清"诗界革命"的批评，[①]试图从他们的批评中显示本世纪最初二三十年中文学和批评主体、政治及文化之间的关系。而在这样的错综关系中，文学是怎样被赋予特定的历史性格的。就研究方法而言，本文则受诸当下有关文化史研究新方向的启迪，[②]试图运用文学批评的文本，部分解答始自于本世纪之交的中国"革命"之谜，及其在此"迷思"过程中给文学带来的影响；亦即意在突破思想史和文学史研究的藩篱，寻找一种揭示其内在关联的可能。

把梁启超和胡适放在一起讨论，或许另有一番意义。中国社会从戊戌变法、辛亥革命、新文学运动到"五四"运动，无论在政治上和文化上，都经历着空前未有的激烈变动。在知识分子热烈呼唤中国进入"浩浩荡荡的世界新潮"时，[③]西方思想大量涌入，各种主义——社会达尔文主义、社会主义、无政府主义、自由主义、实验主义、人道主义、民族主义等，与中国本土文化相互纠错、相互冲突、相互融和，呈现极其复杂缤纷的局面。[④]然而在建立民族国家

的强烈愿望和一系列政治危机的刺激推动下，激进的革命思潮迅速形成并持续增长，终于引发“五四”运动，用一位史家的说法，遂使中国踏进“历史的悲剧的门槛”。[5]处于这一历史漩流中的梁启超和胡适，他们在政治上都持一种保守的渐进主义，与当时激进的革命主潮有距离，而更关注民族文化传统的现代“语境”及其终极命运。他们都与公共的传播媒体密切相连，大量的著述对国民精神公共品质的塑造犹具影响。对于知识分子来说，在特定的历史时期中，他们作为文化导师的那种开放豁达的气度深具魅力，其丰富的思想和学术遗产为文化典范的再诠释提供可能。在文学领域中，虽然他们并非专擅于创作方面，但梁是晚清文体的解放者，曾倡导“诗界革命”、“文界革命”、“小说界革命”等，而胡是新文学运动的提倡者。表面上看，由于文学语言的转换，两者之间似乎形成明显的“代沟”，但有趣的是两人对“诗界革命”的批评却提供了一个在文学方面的联结点。

梁启超在1899年冬首倡“诗界革命”，触及中国传统诗歌的革新问题；这一文学运动以黄遵宪为代表的诗歌语言形式的改革与实践和胡适等人以语言改革为发端的新文学运动有前后承续的关系。胡适在1922年发表的《五十年来中国之文学》一文中，以“文学革命”倡导者的立场对“诗界革命”作过具有总结意味并影响深远的批评。[1]关于这两者在文学上的内在联系，学界已有不少研究。[2]本文拟变换一个视角，即在这样一个对中国近现代文化衍变深具意义的历史跨度中，从“诗界革命”中“革命”一词在历史变境(context)中的复杂含义入手，[3]重读梁、胡的批评文本，揭示两人在“革命”一词的用法上——尽管表述的语法和语汇带上不同时代的印记——都显示出他们自身处于革命浪潮中的困境，并反映出一种深刻的文化上的焦虑。这一焦虑中的文化，如果用雷文森(Joseph Levenson)的语汇，处于“世界主义”(cosmopolitanism)和“区域主义”(provincialism)的两极之间；革命既有推动走向世界上

义的一面，同时也带着强烈的来自传统的原生力，在区域主义的历史幻像（即雷氏所谓"儒家普遍主义"——Confucian universalism）的光照中重构自身及其与世界的文化秩序。[9]梁、胡的批评文本显示，"诗界革命"并非如一般的文学史著作所描述，是纯属文学方面的变革，而是与本世纪初的政治革命构成密切、复杂的关系。在梁、胡铸塑但也被铸塑于"革命"意义的过程中，"诗界革命"被赋予某种时代的性格。文学既受惠于他们的文化焦虑中某种与革命疏离的特质，亦受制或受害于这种文化焦虑与革命暧昧甚或依恋的关系。如果说，梁、胡对"诗界革命"的批评蕴含着他们对文学的基本倾向，那么处于他们的文化焦虑中的文学，其性格模型及其对后来文学命运的暗示，颇具研究的价值。本文运用对于"革命"词义的历史溯源的方法，并非作字面上的解释，而是揭示批评主体的文化心理与社会思潮、历史事件之间的关系；另一方面参照 Edward Said 关于"理论旅行"的说法，揭示外来文化观念如何受到本土文化观念的抵抗、交融以及改造的某些形态。[10]同样值得注意的是梁、胡之间的观念旅行过程，似乎能为文化史研究提供新的思考层面。

探索"诗界革命"在"革命"语境中的意义，首先必须确定有关"革命"文本的历史可靠程度。"革命"一词从古典进入现代文本始终带有强烈的意识形态，因此在现代中国的历史进程中，随着文化环境的变迁或政治权力的交替，产生不同的意义；这在大量的有关历史或文学史的文本中，便是各种"革命"的叙述模式的体现。一个历史被革命的意识形态同化的显例是有关太平天国革命的历史叙述。在民国时期，"革命"的含义是表彰汉族反清的民族主义；在人民共和国时期，"革命"的诠释是根据毛泽东的定义——"革命"是一个阶级推翻另一个阶级的暴烈的行动。[11]在本文研究过程中，笔者发现，至二十年代，革命的意识已如此强烈，以至近现代历史的许多真实而重要的细节已被革命的诠释语言所淹没。如最早的

《兴中会章程》中尚未使用"革命"一词，而后来被概称为"兴中会革命宣言"，以致冯自由特地指出此种历史原貌失真的情况。[12]使情况更为复杂的是即使在不少有关革命发生史的当事人身上，不断发生历史叙述为革命意识所叠合或错裁。如梁启超在《清代学术概论》中叙及其在长沙"时务学堂"与诸生"盛倡革命"，这"革命"一词含反对满清之意，而并非真的使用"革命"一词。[13]长期以来关于"诗界革命"这一口号的发生时间及其提倡者的误解，也是未能摆脱革命的叙述模式的结果。[14]

"革命"在现代文本中有两种基本含义，即所谓"狭义"和"广义"。[15]这两个基本含义，正是在本世纪初开始形成，也是由于中西思想交汇的结果。狭义的，是中国原有的词汇，语出《周易正义·革卦》："汤、武革命，顺乎天而应乎人"，[16]专指政治上的激烈变革，且含有为促使政权更迭的暴力手段法定化的倾向。广义的，是一个外来的概念，从英语"revolution"而来，最初由康有为、梁启超等人流亡日本后接触并接受这日人所译"革命"一词，而后介绍到中土的。英文本义有周而复始、更新之义，泛指一切事物的变革，如"宗教革命"、"工业革命"、"诗界革命"等，需指出的是，"革命"词义在前现代(pre-modern)中国的文本中，以及 revolution 在英语的文本系统中，意义是很复杂的。如古典中也有把尧、舜禅位称为"承平革命"的，[17]这一含有和平交替政权之义的"革命"显然与"汤、武革命"有性质上的区别。对于这两个中国"革命"传统意义在近代文本中也有过颇有意味的论说。[18]"Revolution"一词在英国政治史中也与暴力结缘，如十七世纪的 Oliver Cromwell(1599—1658)率军颠覆斯图亚特王朝，处决国王，自称此为"神之革命"(God's Revolution)。[19]至后来称"法国革命"、"俄国革命"，使"革命"一词更具暴力的倾向。因此在本世纪初开始大量进入各类文本的"革命"一词，已呈现如此复杂的背景。但梁启超和胡适关于"革命"的用法，其基本定义是：以和平方式促使包括政治以及更重要的社会与文

化思想的变革。即竭力使革命限定在非暴力的，也即通常所理解的广义的 revolution 的范围内。在这里，梁氏自己对"诗界革命"或"革命"词义的解说是我们进行词义分析的主要根据。他在 1902 年写的《释革》一文中说明，他的"诗界革命"或"文界革命"等用语中的"革命"，乃日人从"revolution"转译而来，是指"人群中一切有形无形之事物"的"变革"，由此与那个单指政治暴力的狭义"革命"相区别。[20]后来 1904 年，他在《中国历史上革命之研究》一文中说："革命之义有广狭。其最广义，则社会上一切无形有形之事物所生之大变动皆是也。其次广义，则政治上之异动与前此划然成一新时代者，无论以平和得之以铁血得之皆是也。其狭义则专以兵力向于中央政府者是也。吾中国数千年来惟有狭义的革命。"[21]虽然，梁氏的这些解说应当作为分析的重要出发点，但恰恰是"革命"一词所具的内在张力及梁、胡的思想及其所处的环境都存在变动性，造成他们文本中的"诗界革命"与"革命"的词义的不稳定性，这也是本文试图联系具体的历史脉络加以读解的主题。

从 1895 年后的十数年间，大量有关西方学理的新名辞却是通过翻译日本人的著作而引进的，"革命"即是其中的一个译名。[22]梁启超提出"诗界革命"、"文界革命"等，显然使用的是 revolution 的译名，而不是中国固有的"革命"一词。但是改良派最初接受日译的"革命"，首先出于政治上的兴趣。据梁氏所云："日人今语及庆应、明治之交，无不指为革命时代；语及尊王讨幕、废藩置县诸举动，无不指为革命事业；语及藤田东湖、吉田松阴、西乡南洲诸先辈，无不指为革命人物。"[23]日本明治维新的改革模式深为当时的中国知识分子所向往，这一"革命"译名因其新的政治含义而被改良派欣然接受，这既为他们的政治理想提供了新的想象，且使他们暂时解脱对传统"革命"一词的心理压力。如康有为初至日本后不久作《读日本松阴先生幽室文稿题其上》一诗，盛赞明治维新为"千年大革命"。[24]梁启超在《清议报》和《新民丛报》上主笔时也大量使

用此“革命”一词。但不久改良派意识到日译“革命”一词与中国传统的“革命”意义的内在冲突，随着反清革命运动的迅速发展，这“革命”一词内含的意义的对立也愈为激烈。在1901年10月的《清议报》刊出的《尊革命》一文，引用“尧、舜革命”的典故，说明革命的真义也出自中国上古“三代之治”，如尧、舜“禅让”所示的政权的和平承传，不仅仅出自“汤、武革命”，所谓“非徒征诛杀伐，遂可谓之革命也”。这里revolution被转译成“国粹”，而明治维新被作为一个说明“尧、舜革命”的例证：“有革命而不必易姓者。如日本自神武天皇以来，二千余年，皆一姓相传，专制为治；而明治维新之后，由专治政体，改而为立宪政体，是也。”[25]此文本意是宣传改良立宪的政治主张，但围绕“革命”一词所作的文章颇费苦心。由此可看出，当时“革命”一词在中国人的政治生活中所起的作用已不能等闲视之，而且，由于本土的与外来文化成分的融合，使“革命”涵意更为复杂，更为模糊，其包容性也更强。值得研究的是在本世纪初的数年中，围绕“革命”一词改良派和革命派之间发生不少论争，涉及语言、社会和文化心理等重要课题；而不断诠释的结果反使“革命”一词的影响愈为广泛，且产生更强的包容性和含糊性，对于中国革命进程的导向具有极其重要的意义。

的确，在中国古典文本中，“革命”的意义也是多重的，但《尊革命》一文试图以尧、舜革命取代汤、武革命，即以表面上更具权威的上古三代的圣人之治作理论根据，然而实际上并未奏效。这不仅仅是因为民族主义是大势所趋，当时革命派的反满主张如梁启超所说，已“深入人人之脑中而不可拔”，[26]也与“革命”一词所铸塑的深刻的传统文化心理有关。如果从古典文本考察，“汤、武革命”的传统话语之所以能在中国现代生活中发生作用，有其内在的逻辑。据许慎《说文解字》，“革”字本义：“兽皮之去毛曰革”，引申为“更改”、“更新”之义。[27]而当“革命”成为一词组，遂与儒家的天命观连结在一起。如《易经》中云：“天地革而四时成，汤、武革命，顺乎天

而应乎人，革之时义大矣！”[28]其含义是：一种以暴力手段达成的政权更易，既合乎天意和民意，也是自然和历史的秩序的显示。不过历史上的儒家对于汤、武革命和尧、舜革命之间的孰优孰劣，并非没有议论。唐代儒者孔颖达疏云：“殷汤周武，聪明睿智，上顺天命，下应人心，放桀鸣条，诛纣牧野，革其王命，改其恶俗，故曰：‘汤、武革命，顺乎天而应乎人。’计王者相承，改正易服，皆有变革，而独举汤、武者，盖尧、舜禅让犹或因循，汤、武干戈，极其损益，故取相变甚者，以明人革也。”[29]这段话解释了为何凡称“革命”则“独举”“汤、武革命”，理由是“人革”较之尧、舜式的“革命”更合乎“革”义。另如清儒惠栋注解有关尧、舜“承平革命”的故实时，也说：“承平者叶之，承乱者革之。”[30]意谓尧、舜和平相传，典章制度“犹或因循”，故释为“叶之”，这与汤、武式的“承乱者革之”不是一回事。因此，《尊革命》一文想以尧、舜革命替代汤、武革命，却未能从传统的“革命”话语系统中获得支持。

“革命”一词在本世纪初愈见流行，固然从俄国革命甚或法国革命获得动力，但也从汤、武革命的传统那里取得深厚的资源。原先与“革命”相连的天命观随着皇权的消失而失却其法定性，但那种“革命”合乎自然与历史过程的意识却与作为新文化基础的达尔文进化论得到亲密的结合。通过梁、胡的“诗界革命”与“革命”的诠释，对于学者间讨论颇多的中国近现代新文化与传统思想的关系问题，可获得一种新的认识。在数部关于梁启超的研究专著中，一致认为梁对于中国近代思想的形成具有决定性的作用。雷文森认为，由于儒家文化传统对于中国进入世界的新角色有弊无利，不得不成为博物馆中的陈迹，仅供怀古之凭吊。因此如梁氏则表现为“在思想上离异而在情感上倚赖他的传统”，在追求“世界主义”的同时怀着一种“无根”的挫折感和失落感。[31]作为对于雷氏论断的回应，张灏先生认为在近现代思想转型中儒家并未“死亡”，且以其自身的多样性为新思潮的形成提供了丰富的思想资源。梁氏也

未"离异"他的传统,而他对新文化的选择却反映了传统从中所起的导向作用。[32]黄宗智先生也指出梁不仅在情感上,并且在思想上倚赖于他的传统;他还指出日本明治维新对于梁氏思想转变的重要因素,强调了梁氏的中西思想的交接乃通过日人译文的中介。[33]若由本文所述"革命"一词的内在张力及梁启超对此词的用法来观察,则显示传统直接通过具有文化本质属性的语言而活跃于现代日常生活中,但传统的这种存活必须付出代价,经过某种"裂变"或"过滤"的过程,往往通过"世界主义"的"滤器"。但这一过程呈现双向的运动。即另一方面,"世界主义"必须通过语言的媒体,往往由此进入传统文化的话语系统(discourse)中。当传统的"革命"话语包含以坚持暴力夺取权力的自然与历史的合理性与"进化论"结合而构成一个新的思想实体时,虽然传统词义中包含的天命与皇权的政治形式已失去其法定性,却产生一种新的期待填充的"文化主义"的历史幻像,已展示其在中国现代生活中的巨量潜能。梁启超对这一革命的心态极其复杂,时而离异、时而倚赖,或同时既离异又倚赖,很难作一种确切的单面或线性的描述。如其《释革》一文所示,他意识到中国"革命"传统再生的可怕潜能,而在意识的层面上"离异"之,想以"变革"这一字眼取代已广为流播的"革命",但这种"离异"并非表现为坚决的拒斥,因而可以说在潜意识的层面上倚赖这"革命"所载荷的历史幻像,达成他所期盼的历史的进化。

二

"诗界革命"这一概念,如现今一般文学史家的理解,乃指诗歌的内容或形式方面的变革,这"革命"一词与政治革命并无瓜葛。但梁启超在1899年12月提出这一口号时,在一段时间里,这意义是不明确的;对当时中国内地的读者而言,效果则与带暴力性质的

政治革命相联系。到1902年12月，梁发表《释革》一文，方始把"诗界革命"的定义澄清。他说这"革命"一词是从日人所译英语revolution借来，是改革或变革的意思，和当时革命派所用的以暴力排满的"革命"一词并无关系。[34]问题是在梁氏这一郑重声明之前，我们有理由认为"诗界革命"的定义是不明确的，这种不确定性应从当时"革命"一词的普遍应用情况联系起来考察。

在戊戌变法期间，首先是改良派对"革命"一词表现出敏感。在康有为、谭嗣同和章炳麟等人的文本中已出现"革命"一词，用来警告清廷、促其变法，同时则表现出对革命恐惧和否定的态度。[35]孙中山自述，他在甲午(1895年)之后开始立志革命排满，即采用"革命"的传统意义。虽然他在宣传过程中几时开始使用"革命"一词殊难确定，但因这一"革命"词义带有暴力成分，受到一般人的文化心理的抵制，遂使"革命"一词颇难流通。对于这种情况，孙氏慨叹："向海外华侨之传播革命主义也，其难固已如此，而欲向内地以传布，其难更可知矣。内地之人，其闻革命排满之言，而不以为怪者，只有会党中人耳……"[36]大致可确定的是，在1900年"庚子事件"以后，清廷的无能彻底暴露，革命不可避免的思潮急速增长，至1903年以邹容《革命军》一书出现为标记，于是"海内风动，人人有革命思想矣！"[37]梁启超在1902年10月《敬告我同业诸君》一文中言及当时国内思想界的情况："一二年前，闻民权而骇者比比然也，及言革命者起，则不骇民权而骇革命矣。今日我国学界之思潮，大抵不骇革命者，千而得一焉，骇革命不骇民权者，百而得一矣……"[38]在这一时期社会心理何以由恐惧革命而突然转向欢呼革命，这一戏剧性的转变颇耐人寻味。其原因除一般心理上已失却清廷的"正朔"地位外，我以为更重要的是因"革命"一词已突破传统意义而具模糊性，暴力中包容着有关社会变革的种种许诺，方能造成由恐惧转向拥护的社会心理，这一点下文还要涉及。

从这样的对"革命"一词的接受环境中来观察可视为诗界革命

宣言书的《汗漫录》(又称《夏威夷游记》),也可见"诗界革命"中"革命"一词的暧昧性。《汗漫录》是梁氏于1899年底由日本赴夏威夷途中的日记,关于"诗界革命"的论述写于12月27日。这篇日记一开始,梁慨叹:"诗之境界,被千余年来鹦鹉名士占尽",因而豪壮地提出:"故今日不作诗则已,若作诗,必为诗界之哥仑布、玛赛郎然后可。"并宣言:"要之,支那非有诗界革命,则诗运殆将绝。"这里梁氏界定其"诗界革命"乃是诗歌本身的变革;向千余年的传统挑战,号召拓展新诗境。文中用哥仑布作比喻,要求诗人开发"新大陆"而成为"二十世纪支那之诗王",是可视为"五四"文学所要求的将中国文学纳入"世界潮流"之先声。可是在这篇日记的末尾,有这样一段话:

> ……吾论诗宗旨大略如此,然以上所举诸家,皆片鳞只甲,未能确然成一家言,且其所谓欧洲意境语句,多物质上琐碎粗疏者,于精神思想上未有之也。虽然,即以学界论之,欧洲之真精神真思想尚且未输入中国,况于诗界乎?此固不足怪也。吾虽不能诗,惟将竭力输入欧洲之精神思想,以供来者之诗料可乎?要之,支那非有诗界革命,则诗运殆将绝。虽然,诗运无绝之时也。今日者,革命之机渐熟,而哥仑布、玛赛郎之出世必不远矣。上所举者,皆其革命军月晕础润之征也,夫诗又其小焉者也。[3]

上文中"革命之机"和"革命军"承接"诗运"一语,似指诗界革命"之机"和诗界革命之"军",但细读后面"夫诗又其小焉者也",则推翻前一种读法。显然,此"又其小焉者"的"其"是指"革命之机"和"革命军",而"诗"则从属于前两者。若联系梁启超当时的革命言行,把他身处"革命之机"并策划组织勤王"革命军"相联系,方能凸现"诗界革命"的暧昧之处。

梁启超流亡日本后，脑质改易，倾心革命，与以孙中山为首的革命派过往甚密，同意与之合作。在此诗界革命宣言书发表之前不久，梁氏创办东京大同学校，"教材多采用英法名儒之自由平等天赋人权诸学说。诸生由是高谈革命，各以卢骚、福禄特尔、丹顿、罗伯斯比尔、华盛顿相期许"。[40]而在梁启超主笔的《清议报》上直接鼓吹"革命"的是欧榘甲《中国历代革命说略》一文。文中发挥汤、武革命应天顺人之义，热烈赞美"革之时义大矣哉！今革义行于五洲矣，革效披于四海矣"。且以极有煽动性的语言号召："将独夫民贼之血，洒地球而皆红，则民安矣！"[41]由此可略知梁氏文中所指的"革命之机"的背景。所谓"革命军"，则指其正在筹划的勤王运动，也即次年发生的"汉口之役"，梁的许多学生参加是役。《汗漫录》作于梁氏赴美洲途中，即去美洲为勤王运动募款。[42]在这样的革命背景中，可知"诗界革命"乃是政治革命的一个组成部分。而所谓"诗又其小焉者"，亦揭示梁氏一向把文学当作改革社会的工具的思想。因此，"诗界革命"在初期被提出时，主要目的是为配合革命运动而进行革命的宣传。

在《汗漫录》中，梁氏提出进行诗界革命的批评标准："欲为诗界之哥仑布、玛赛郎，不可不备三长：第一要新意境，第二要新语句，而又须以古人之风格入之，然后成其为诗。"在这里"意境"是抽象的，一般来说兼含内容和形式。第二、第三两条涉及内容和形式，显然梁氏更重视的是内容——"新语句"这一标准。他强调"新语句"要表现"欧洲真精神真思想"，即其所醉心的西方"自由、平等、天赋人权"诸学说。正因为如此强调内容，他在文中高度评价丘逢甲《题无惧居士独立图》一诗，其中有"合群"、"自主"等表现新思想的字眼，他认为是"三长俱备"的好诗。而另一位在戊戌期间已以"新派诗"著称的黄遵宪，照一般的看法，其诗艺远在丘逢甲之上，但当时梁氏从革命宣传着眼，认为黄的诗"新语句尚少"，并未给予最好的评价。

梁启超在日本先后主笔《清议报》和《新民丛报》，分别辟文学专栏《诗文辞随录》和《诗界潮音集》，作为改良派同仁的文学园地。在梁氏倡导"诗界革命"后，两报出现了大量使用"新语句"的诗歌，如"自由"、"民主"、"共和"、"平等"等字句，皆体现了梁所提倡的传播"欧洲真精神、真思想"，体现了"诗界革命"为推进"革命之机"的实际效用。其中最著名的是被梁氏誉为诗界革命"三杰"之一的蒋智由的《卢骚》一诗，内有"力填平等路，血灌自由苗；文字收功日，全球革命潮！"[33]当时广为传诵，后来亦为邹容写进《革命军》一书。

"诗界革命"提出后，引起广泛响应，如梁启超后来自颂云："我昔倡议诗界当革命，狂论颇颔作者颐。"[34]对于国内的读者来说，有拥护者，也不乏反对者。但两者都从政治的角度来理解"诗界革命"，换言之，他们的心理反应仍在"革命"一词的传统的话语系统中产生的。

具有排满革命倾向的丘逢甲是积极响应者。他作《论诗次铁卢韵》十绝句，是专咏诗界革命之作。其中一首云："迩来诗界唱革命，谁果独尊吾未逢。流尽元黄笔头血，茫茫词海战群龙。"[35]诗中将"词海"喻作战场，所谓"流尽元黄笔头血"，隐含为革命运动抛头颅、洒鲜血之意。这一比喻对梁氏的"诗界革命"的诠释颇为忠实，即把这一文学革命譬作政治革命。把这一层意思表达得更直露的是林辂存赠潘飞声诗："廿纪龙螭战斗纷，亚东莽莽起风云。山人独立观天演，诗界新编革命军。"[36]诗意云，诗人独立于山上，看到新编的诗界革命军，要为社会进化作新世纪的"战斗"。诗人的态度和语气较为中立，从这种眼光所作的判断更为客观些，由此似更易窥见梁氏提倡"诗界革命"的真实意图。

从反对方面看，先后是严复和黄遵宪，虽然两人的立场有区别，且针对的是"文界革命"，但他们在传统的话语系统中反对"革命"的含义，对于本文讨论"诗界革命"有同样意义。先是梁启超在《新民丛报》上介绍严氏所译亚当·斯密的《原富》一书，盛称："严氏

于中学、西学，皆为我国第一流人物"，然而不无遗憾地表示严的译文"太务渊雅，刻意模仿先秦文体"，由是慨叹："夫文界之宜革命久矣！"[47]严复在答书中坚守古文派家法，伸述战国、隋唐二代之文体乃"中国文之美者"，随即直斥梁氏："文界复何革命之与有？……若徒为近俗之辞，以取便市井乡僻之不学，此于文界，乃所谓凌迟，非革命也！"[48]严氏作文，遣辞不会苟且。这里"凌迟"一语，下得颇重。从他在文末表明自己"报答四恩，对扬三世"的矢忠清廷的立场来看，"凌迟"与"革命"相对，在传统的话语系统中，指逆、正两面。前者指梁氏当时的报章文字，鼓吹"破坏"，乃自甘堕落，隐含一层意思是汝犯下如此口语之过，罪当"凌迟"。后者指清不必亡，何"革命"之有？[49]这里差一点没骂梁氏为"逆贼"而已。由此读前文"文界复何革命之与有"之责问，当亦适用于梁所的"诗界革命"和"小说界革命"的提法。稍后，黄遵宪致书于严复，显然想在严、梁之间打圆场。在反对革命、拥护清廷方面，黄与严并无二致，但他的社会改革包括文学上改革的思想，则深契于梁氏。因此他的说法是："文界无革命，而有维新。"一面希望严氏能"造新字"、"变文体"，另一方面，婉转批评梁氏"文界革命"（当包括"诗界革命"等）的提法，表明他在"革命"词义上的狭义的理解。[50]

诗界革命自身性质的转变，可以梁启超在1902年11月发表的《释革》一文为标记。史家多所指出，在1903年前后，梁氏的政治态度发生明显变化。如果细察《释革》文本，可发现梁氏不仅想通过对于"革命"词义的重新定义，清理自己的思想并向公众澄清自己的立场，而且想从"革命"本义的根本处下手，造成其词义的转换。他说"革命"在中国固有的语汇中，是指"王朝易姓"，"以暴易暴"，而他所运用的"革命"则具新义，是从日人的译名借来；其本义源自于英语 revolution，意为"变革"，即"人群中一切有形无形之事物"皆有"变革"，而"不独政治上为然也"。因而声明他所提倡的"文界革命"、"诗界革命"、"小说界革命"等口号，都是指各事物的

"变革"，与"王朝革命"无"毫发关系"。[1]虽然我们能借此肯定梁氏至此至少在理论上界定了"诗界革命"的性质，但该文的主要论旨是阐明"国民变革"和"王朝革命"的关系。重要的是他确切表明"国民变革"优于"王朝革命"；如果"王朝革命"不可避免，国民的根本任务乃在于促使"群治中一切万事万物"的变革，实即社会变革。虽然此时梁氏尚未完全转向反对革命，但此文的实际意义旨在化解迅速高涨的革命思潮。[2]至是梁氏经过一个阶段的犹豫和思考，遂意识到在为中国重铸"新国新民"的进程中革命和文化的关系。他并非根本反对"王朝革命"，他所焦虑的是暴力革命对文化的消极结果，以及革命派是否具备推进社会革命的诚意和能力的问题。在他重新界定"革命"词义时，恰恰反映了一个语言和文化上的困境。他认为日人把"revolution"译为"革命"，"非确译也"，应当译为"变革"，这里他一方面试图把"革命"规定在旧传统的话语系统内，而与"变革"相区别，另一方面他试图将"革命"转换成 revolution 之义；这两方面都反映了他根本上想抹去"革命"词义的潜在威胁，抹去其黑暗的传统和记忆，而代之以和平、渐进的社会变革的意义。

这一转变在某种程度上给"诗界革命"带来了福音。在界定"国民变革"优于或独立于"王朝革命"时，"诗界革命"在理论上有可能摆脱政治的羁绊。虽然梁氏还不一定有意识地造成这一点，但这一转变——犹如他将革命词义在近现代文本中扩展一样——具有深刻的意义。这一转变也必然带来梁氏对"诗界革命"批评标准的转变。当文学自身的价值凸现以后，文学的表现形式成为首要的关注对象，而此时黄遵宪对诗的改革主张很自然地被推到了前台，他的文学成就被当做一种"典范"而加以肯定。在次年四月发表的《饮冰室诗话》里，梁启超再次提出"诗界革命"的批评标准，对原先的"三长"——"新意境、新语句、古风格"——作了修正。他说："吾党近好言诗界革命。虽然，若以堆积满纸新名辞为革命，是

又满洲政府变法维新之类也。能以旧风格含新意境，斯可以举革命之实矣。"[53]经过修正的批评标准是"旧风格含新意境"，原来被置于主要地位的"新语句"至此不复存在。在具体批评上同样出现转机的是黄遵宪的诗歌实践代表了他的新标准，所谓："近世诗人能镕铸新理想以入旧风格者，当推黄公度。"[54]"公度之诗，独辟境界，卓然自立于二十世纪诗界中，群推为大家，公论不容诬也。"[55]正因为"诗界革命"中"革命"的含义已经转化，黄遵宪似乎一面对"革命"的提法持保留态度，一面积极加入了对文艺的讨论。就在梁氏的《释革》一文发表之前不久，黄开始将自己的诗作《出军歌》等寄于梁，并希望这类"新体"能得到"拓充"和"光大"。[56]梁盛称之："其精神之雄壮活泼沈浑深远不必论，即文藻亦二千年所未有也，诗界革命之能事至斯而极矣。"[57]

三

胡适对"诗界革命"的批评，见于他在1922年发表的《五十年来中国之文学》一文中。他说：

> 康、梁的一班朋友之中，也很有许多人抱着改革文学的志愿。……在韵文的方面，他们也曾有"诗界革命"的志愿。梁启超《饮冰室诗话》说："当时所谓'新诗'者，颇喜挦扯新名词以自表异。丙申、丁酉间（1896—1897），吾党数子皆好作此体。提倡之者为夏穗卿（曾佑），而复生（谭嗣同）亦綦嗜之。……"这种革命的失败，自不消说。但……黄遵宪是一个有意作新诗的，……他对于诗界革命的动机，似乎起的很早。他二十多岁时作的诗之中，有《杂感》五篇，其二云："……我手写我口，古岂能拘牵？即今流俗语，我若登简编。……"这种话很

可以算是诗界革命的一种宣言。[3]

首先从史实的角度看，胡适的这些批评包含两个失误。[4]梁在《饮冰室诗话》中的这段话写于1903年，是以"旧风格含新意境"的新标准来衡量夏、谭等人在戊戌期间尝试"新诗"的局限，但胡适说"这种革命的失败，自不消说"，似乎把夏、谭看作"诗界革命"的提倡者，这样就在史实的叙述上有了错误。同样，说黄遵宪的诗界革命的"动机"或"宣言"云云，似以为黄也是这运动的倡始者。胡的这些说法对后来治近世文学史者造成极大影响。[5]第二个失误是胡在批评中把梁启超、黄遵宪等人对"诗界革命"的志愿解释为纯粹在诗体方面的改革，这就忽视了"诗界革命"前期与狭义政治革命的紧密关系。

胡适的《五十年来中国之文学》乃为上海《申报》五十周年纪念册而作，文中叙述自鸦片战争以来中国文学在语言形式方面的变化过程，最后归结为1917年以来的文学革命的成就。在这样的具有阶段性总结意味的论著中，对于梁启超等人的文学改革的叙述，在书中占有重要地位。关于"诗界革命"的批评，至少有两个特点是显见的——是对梁氏等人的批评主要以文字形式为标准。这和全文的论旨一样，虽然文中偶然提及文学的"内容"，亦间或勾勒某时期的文学环境之变迁，但以是否应用"白话"为主轴。如盛赞黄遵宪"用俗语作诗"，评他的山歌"全是白话"之类。另一点是对于梁、黄的批评带有对文学新传统的认同——以是否用白话作为评判优劣的标准，未必能正确评价梁、黄等人的文学特征，而他把梁、黄等人看作"文学革命"的先驱，意谓若没有梁、黄等人进行文学改良的"过渡时期"，也不可能带来新文学的成功，这就含有把改良文学纳入新文学传统的意思。

胡适在论述"诗界革命"时，何以会造成明显的史实上的失误？这问题很值得追究，因为这些失误显得颇不寻常。一种可能是他

对梁氏当年提倡这一运动的真相不甚了了,但胡适少时喜读梁氏文章,尤其对那些发表在《清议报》、《新民丛报》上有关激进"破坏"的言论,多年之后仍记忆犹新。[61]胡适对于有关"诗界革命"文献的了解,除了他在《五十年来中国之文学》一文中所引用的《饮冰室诗话》外,他更应当读过梁氏的那篇诗界革命宣言书的《汗漫录》;若细察他在美国与一些朋友讨论诗界革命时所用的词语,可发现与该文有直接关系。[62]那么,是否有另一种可能,即胡适在作文时记忆模糊,一时亦未作深考,以致疏忽?但这从胡适的性格、治学态度及当时学术地位而言,亦不应当发生。胡适称自己是科学的实验主义的信徒,自谓有"历史癖"和"考据癖"。他作此文时,正值其在北大任教而声誉鹊起之时;蔡元培称他的《中国哲学史大纲》其考据功力"不让清代乾、嘉学者"。胡适自称从事文学是他余业,哲学是专业;《五十年来中国之文学》虽是谈文学,但属于叙史体裁,于述史论断之际,皆显示治学的功力和态度;更何况梁启超当时健在,与胡适时相往还,在学术上两人颇有争强斗胜之势。因此,当胡适言及"诗界革命"时,似乎应当更为慎重。上述的所谓两种可能性,皆为推测之词,但无论他是故意抑是无意造成此错误,当是由于受到一种主观诠释的欲望的推使下,才会发生此疏失。那么在此诠释的欲望和诠释的内涵之间是否有某种联系?这里试从"诗界革命"的"革命"与胡适所提倡的"文学革命",及与当时的革命思潮之间的关联,亦即从"革命"一词本身所具的内在张力出发,加以读解。

"五四"以后数年间的知识界——尤其以北京为中心——风云激荡,其结果对后来中国社会思潮的走向发生深刻影响。[63]各地民众运动兴起,民主爱国的思想浪潮急遽高涨,给知识界带来兴奋,也带来压力。由于对军阀政治的彻底失望,普遍感到一场新的变革势不可免。在这几年中所形成的革命的社会改造观,可视为后来所谓"彻底打倒"或"根本改造"的"大革命论"的起步。以傅斯

年、罗家伦为主的北大学生所领导的思想“启蒙”运动显然带有激进的色彩。傅斯年在《新潮之回顾与前瞻》一文中说：“近两年里，为着混乱政治的反响，种下了一个根本大改造的萌芽”，“‘五四’运动过后，中国社会趋向改变了”，“以后是社会改造运动的时代”。[64]这颇能代表当时知识界的一般感受：认为辛亥革命已以失败告终，教训是单靠政体的改革不能造成社会的改革，必须以思想革命为先导，唤醒民众，方能达成社会的整体改造的目的。罗家伦在为纪念“五四”周年而作的一文中则表达得更为急切。他惊呼：“全国的青年破产！全国的教育破产！全国的一切新运动破产！”同时提出一方面要“以思想革命为一切改造的基础”，一方面提出要深入群众，所谓“养猴子的人，必须自己先变成猴子”，才能搞好群众运动。[65]另一端，李大钊的激进言论则带有社会主义和世界主义的色彩。他声称信奉马克思主义，在一系列赞扬俄国布尔什维克革命胜利的文章里，以近乎热狂的言词鼓吹“过激”、“血洗新世纪”等，且预言：“试看将来的环球，必是赤旗的世界！”[66]“五四”运动发生后，李亦注视着民众力量的发展；在《知识阶级的胜利》一文中，明确表示：“盼望知识阶级作民众的先驱，民众作知识阶级的后盾。”[67]在这情势下发生的胡适和李大钊之间关于“问题和主义”的争论，则标志着《新青年》精英知识阶层的内部分化。争论的关键是以革命还是以改良的手段推进中国社会的改造。[68]胡适对知识界“空谈主义”的倾向表示不满，希望多研究些具体问题，求得实际的改进，不要动辄要把社会问题“根本解决”。[69]胡的这番话当然是有所针对的；此后，李大钊发表《再论问题和主义》一文，坚持认为“社会的解决，必须靠着社会上多数人共同的运动”，并举俄国革命胜利为例，如果“罗曼诺夫王家没有颠覆，经济组织没有改造以前，一切问题，丝毫不能解决，今则全都解决了”。[70]

此时的胡适为时代的氛围所刺激，亦处于极度的亢奋之中。他活跃在两个阵线上，一面反对激进的革命思潮，一面推动“新文

化运动”，两者互为表里。他在这数年间的思想模型和文化上的业绩，奠定其一生的规迹。简言之，他表明了他的“实验主义”的哲学观，“联群的个人主义”的伦理观，“好人政府”的开明政治观，以及点滴改良的社会进化观。同时他继续领导“文学革命”，并从事整理国故和对传统文化价值的现代诠释工作。这些方面互为联系，似构成一种文化的框架，而显示一种科学的方法和某种对待人生和社会的态度的范式。如果照他自己的说法，自1923年之后中国知识界转向“集体主义”而不可收拾，[21]那末他在这间歇中的文化业绩可视为试图阻遏“集体主义”浪潮的最后努力。他因为“看不过”、“忍不住”某些人“高谈什么无政府主义与马克思主义”而写的《多研究些问题，少谈些“主义”！》一文发表于“五四”运动后不久，[22]可见他对于激进革命思潮的敏感和激烈反应，但富有历史讽嘲意味的是，李大钊不但没有少谈主义，反而在论争的刺激下，走向群众，真的把主义带到群众中去了。

这时由胡适等人提倡的“文学革命”进行了五、六年，已取得了相当的成绩，然而在普遍深感危机和激烈变动的形势下，在主张激进变革的社会力量中产生一种把“文学革命”纳入政治革命，或纳入在当时最感紧迫的、被视为政治革命先导的“思想革命”的要求。胡适感到了这种压力。

胡适对文学革命的主张是以改革文学语言工具为第一步，即所谓先从“文学的形式”下手，这在“五四”运动之前即已引起质疑。首先是周作人发表《思想革命》一文，指出由文言改用白话不一定会产生好的文学，所谓：“这单变文字不变思想的改革，也怎能算是文学革命的完全胜利呢？”因此他明确主张：“文学革命上，文字改革是第一步，思想改革是第二步，却比第一步更重要。”[23]傅斯年随即作了《白话文学与心理的改革》一文以示响应，却把周氏的提法纳入政治的范畴。他说：“我以为未来的真正中华民国，还须借着文学革命的力量造成。”意思是对现存政治秩序表示失望，而预言

另一场政治革命不可避免。他说:"现在的时代恰和光绪末年的时代有几分近似",而紧迫的要求"就是运用政治的思想的革新去支配一切"。实即要求用文学达成政治的使命,所谓:"新思想不能不夹在新文学里,犹之乎俄国革命是以文人做肥料去培养的。"[74]在"五四"以后,由于政治和文化的危机的加剧,对于政治革命,尤其对于思想革命的呼声越来越高。如李大钊在《什么是新文学》一文中,把文学和政治运动相联的倾向十分明显。他说:"刚是用白话文作的文章算不得新文学",如果新文学仅以改革文字为目的,那末不足以应付"近日文学界、思想界莫大的危机";所谓长此以往,"种种运动,终于一空"。[75]虽然此文未直接提出"政治革命"或"思想革命",但是在要求文学表达"宏深的思想、学理,坚定的主义"等字句的背后,显然包含着把文学作为宣传、鼓动革命运动的倾向。此文发表于1919年12月,与胡适之间论争"问题和主义"之后不久,当然也是针对胡的文学革命的主张的。"新潮"派在"五四"运动以后也竭力呼喊"思想革命",值得注意的是罗家伦的《近代中国文学思想的变迁》一文,刊登在1920年9月出版的《新潮》杂志上,其敦促胡适的意思更加明显。该文以"文学的思想最足以代表时代的精神"一语为纲,论述从鸦片战争以来的文学的发展,但一半的篇幅是讨论"国语文学"的。文中赞扬"五四"以后"勃然兴起"的"民众的力量",并声言"军阀政府"已经"山穷水尽",遂要求"文学革命"适应紧迫的形势,把文学变为改革社会的工具。他说:"思想革命是文学革命的精神,文学革命是思想革命的工具。"又说:"我们觉悟到以政治的势力改革政治是没有用的,必须从改革社会着手,改革社会必须从改革思想着手,但是改革思想必须有表现正确思想的工具。"[76]这些话都有冲着胡适的意思,因为胡适此时仍然主张"文学革命"是"工具革命"。"五四"以后的"思想革命"的提法多半和政治上激烈变革要求相连,其"革命"一词在词义上带着传统的意义,这和胡适的"文学革命"的"革命"——渐进变革——的

意义就有了性质的冲突。

胡适对于这种"思想革命"的要求的回答仍是文学的"工具革命论"。虽然胡适说他早在美国时期便产生"用活的工具替代死的工具的革命"的认识,但从他提倡文学革命初期的有关论述来看,他仅提到"利器"或"工具",而明确提出"工具革命论"的,则在"五四"以后。[47]处于思想革命和政治革命的压力之下,他的工具论可视作一种反应,一种对策。这一点他在1935年为《新文学大系》写的《建设理论集·导言》中,方有所说明:

至今还有一班人信口批评当日的文学革命运动,嘲笑它只是一种"文字形式"的改革。对于这班人的批评,我在十六年前早已给他们留下答复了,那时候我说:"……但是他们(按:指南社的柳亚子)的文学革命论只提出一种空荡荡的目的,不能有一种具体进行的计划。他们都说文学革命决不是形式上的革命,决不是文言白话的问题。等到人问他们究竟他们所主张的革命'大道'是什么,他们可回答不出了。这种没有具体计划的革命,——无论是政治的是文学的——决不能发生什么效果。我们认定文字是文学的基础,故文学革命的第一步就是文字问题的解决。……我们也知道新文学必须要有新思想作里子。但是我们认定文学革命须有先后的程序:先要做到文字体裁的大解放,方才可以用来做新思想新精神的运输品。我们认定白话实在有文学的可能,实在是新文学的惟一利器。"(《尝试集自序》,八年八月)

我在十七年前也曾给他们留下更明白的答复:"文学革命的运动,不论古今中外,大概都是从'文的形式'一方面下手,大概都是先要求语言文字文体等方面的大解放。……这一次中国文学的革命运动,也是先要求语言文字和文体的解放。新文学的语言是白话的,新文学的文体是自由的,是不拘格律

的。初看起来，这都是'文的形式'一方面的问题，算不得重要。却不知道形式和内容有密切的关系。形式上的束缚，使精神不能自由发展，使良好的内容不能充分表现。若想有一种新内容和新精神，不能不先打破那些束缚精神的枷锁镣铐。"(《谈新诗》，八年十月)[63]

胡适这些话写于三十年代，文中异常严峻的口气显然针对当时左倾的文坛。而他所提到的写于十六七年前的《尝试集自序》和《谈新诗》两文，是针对"五四"运动以后不久的反对"文学革命"是语言、文字和文体解放的声浪的 实质上针对的是那种"无论是政治的是文学的""没有计划的革命"，即指那种要求"根本解决"的"大革命论" 虽然，胡适在写《尝试集自序》和《谈新诗》两文时，口气尚不至如指斥三十年代"革命文学家"那么严峻，但他的"文学革命"和"无计划革命"之间对立的性质，则并无二致。有关"诗界革命"的《五十年来中国之文学》作于 1922 年，由前文所引罗家伦之文可看出，即使在胡适"答复"之后，对"文学革命"的责难以及把文学革命拉向无计划革命的企图有增无减，由此也可知他在《五十年来中国之文学》一文中重申"文学革命"是工具的革命，同样包含对"无计划革命"的反弹，而且照一般逻辑的推断，由于对手的反对愈趋坚执，这一反弹亦更为强烈。而对"诗界革命"的诠释既是其文学"工具革命论"的体现，亦必定含有强烈反弹的成分。这或许可解释胡适在诠释"诗界革命"中犯史实错误的原由：在强烈的诠释意欲的支配下，在通常情况下被视为违背学术规范的问题，此时却显得较不重要。同样在这样一种强烈的诠释意欲的驱使下，史实中梁启超的"诗界革命"中具有传统意义的"革命"的成分，亦自然遭到排除。

换一个角度看，这种疏失之中却包藏着他在运用"革命"一词时的极度审慎。若稍稍拓展本题，对当时胡适的文本中"革命"一

词的用法略加考察，可察觉其中体现了他那时文化上的焦虑感和危机感。兹举几个较典型的例子。

就在《五十年来中国之文学》中，他提到思想革命，也提到政治革命，但遣辞落笔之际，颇费斟酌。他说：

> "五四"运动以后，国内明白的人渐渐觉悟"思想革新"的重要，所以他们对于新潮流，或采取欢迎的态度，或采取研究的态度，或采取容忍的态度，渐渐的把从前那种仇视的态度减少了，文学革命的运动因此得以自由发展。……[79]

这里用"思想革新"一词，不仅字面上不和当时过激派使用的"思想革命"相混淆，而且词意也与那个"大革命论"相联的"思想革命"无关。所谓"从前那种仇视"的人，应当指林纾一班人，也就是说，"思想革新"仅仅与"文学革命"有关；而且，既然那种仇视的态度渐渐"减少"，这"思想革新"也已取得成效，这当然和那个过激的"思想革命"距离更远。这篇文章里另一段话是关于政治革命的，也表达了相似的意思：

> 民国六年以来的"文学革命"便是一种有意的主张。无意的演进，是很慢的，是不经济的。譬如乾隆以来的各处匪乱，多少总带着一点"排满"的意味，但多是无意识的冲动，不能叫做有主张的革命，故容易失败了。……近二十年来的革命运动，因为是有意识的主张，有计划的革命，故能于短时期之中，收最后的胜利。[80]

这里称赞辛亥革命，说是"最后的胜利"，意谓无须进行另一次"政治革命"的必要，当然也等于排斥在鼓动中的"大革命论"。称赞"有计划的革命"也等于在排斥"无计划的革命"。

《易卜生主义》一文发表于1921年，对当时青年的思想造成很大震动。其实是胡适的"思想革命"的宣言书 他后来把此文收入《新文学大系·建设理论集》中，置于周作人《人的文学》和《思想革命》两文之前，意谓此文属于思想革命的文献。同样值得注意的是此文出现在社会上高喊"思想革命"的声浪中，但文中"革命"一词的用法：

> 一切维新革命，都是少数人发起的，都是大多数人所极力反对的。大多数人总是守旧麻木不仁的；只有极少数人，有时只有一个人，不满意于社会的现状，要想维新，要想革命。这种理想家是社会所最忌的。[31]
>
> 易卜生把家庭社会的实在情形都写了出来，叫人看了动心，叫人看了觉得我们的家庭社会原来是如此黑暗腐败，叫人看了觉得家庭社会真正不得不维新革命——这就是"易卜生主义"。[32]

这里在"要想维新，要想革命"两句中，显然"维新"和"革命"是意义不同的。如前文所述，黄遵宪主张："文界无革命而有维新"，因黄从改良派的政治理念出发，认为维新和革命之间有暴力排满与和平立宪的性质的区别，所以对于两词的区分十分认真。但此文中另有两处"维新革命"的用法，即把"维新"和"革命"连作一词，中间不加标点，显得颇为特别。其实从本世纪初以来也有利用"革命"的 revolution 之义而将"维新"和"革命"两义融合起来。如孙中山援引日本维新之例，说"维新事业和革命事业是相同的"，[33]其目的在于消除一般对"革命"一词的恐惧心理。但因"革命"所铸的传统意义十分坚固，在政治上融合"维新"和"革命"总是显得别扭。胡适在此文中所用的源自于那种融合的用法。所谓"易卜生主义"所蕴含的革命是以个人主义为基础的思想革命，纯属思想文化的领

域。如该文举例的"要想维新"、"要想革命"的那个"理想家"或"捣乱分子"是反抗社会"迷信"的个人主义者,与那种搞政治斗争或群众运动的"革命家"有性质上的区别。因此,这里的革命既有文化上的 revolution 之义,与"维新"一词不存在内在冲突;将两词不加标点而连成"维新革命",比政治上将两词混和的用法显得更为自然,虽然仍然存在一定的含混性。这"维新革命"也即该文另一处所说的"人心的大革命"。胡适借易卜生之口说:"那班政客所力争的,全是表面上的权利,全是胡闹。最要紧的是人心的大革命。"[84]

胡适实即表达了他自己对当时军阀政治的失望,但他所强调的"最要紧的""大革命"是"人心"的大革命,也就是通篇文章所说的"充分发达自己的天才性,需要充分发展自己的个性"。这个"大革命"的意思也和主张"根本解决"的"社会大革命"有明显的区别。发表于1922年10月的《存疑主义》也是一篇有关"思想大革命"的文献。他说达尔文和赫胥黎:

> 三十年收集的科学证据,打倒了二千年尊崇的宗教传说!这一场大战的结果,——证据战胜了传说,——遂使科学方法的精神大白于世界。……自从这个"拿来证据"的喊声传出以后,世界的哲学思想就不能不起一个根本的革命,——哲学方法的大革命。[85]

这一"思想大革命"的定义也很清楚,即是一种抱怀疑态度的、有计划的、小心求证的、方法上的革命。

这里发生一个饶有兴味的问题:胡适是新文学运动的主将,是思想革命的领袖,这是众所周知的,然而从他当时使用"革命"一词的情况来看,他实在处于劣势。显然我们可以看出,当时存在两个革命的营垒,壁垒分明;然而胡适看上去"名不正,言不顺",在"革

命”一词被历史，或更确切地说被传统中某种力量霸占了去时，胡适只能小心翼翼地、迂回曲折地打他的革命旗号。而这“革命”的含义，往往因为表面的形似被纳入那个传统的“革命”话语系统中加以消化。对于胡适在这数年中的言行常常暴露出矛盾之处，也可从这一种困境中来观察。就“文学革命”而言，他对于文学应当表现新精神这一点，或许比谁都清楚，但至三十年代仍坚持“工具革命”论；他既然一再声称“文学革命”已经取得胜利，对于“文学革命”最关键的新诗的实验已经成功，“从此以后，完全是新文学的创造时期”，[35]但为何迟迟不肯宣布文学的首要任务应当是表现思想、社会或革命呢？说实在，胡适亦并未严格地把文学革命限制在纯粹的工具革命的范围之内，譬如他想方设法通过国家的力量促使白话成为“国语”，实即使文学革命与政治发生了直接的关系（当然不是后来“革命文学”的那种政治性）。再从其他方面看，胡适曾誓言“二十年不谈政治”，但他此时却积极干预政治；他反对高谈主义，自己却在《易卜生主义》中大谈各种主义；他主张实验主义的点滴改良，却又关注文化的整体，力图借点滴的实验造成一种中国文化史上类似“哥白尼革命”的新文化典范……。[37]所有这些看似矛盾的特征，反映在心态上，如他在“五四”运动后不久曾自白，仿佛处在“歧路”上，[38]与梁启超所说的“不惜以今日之我，难昨日之我”的“前后相矛盾”颇有异曲同工之处。[39]这两人的性格所显示的特殊的矛盾性，乃是他们所处的特殊的困境所决定的。他们力图造成“革命”的词义的转化，力图使中国的革命从其阴暗的历史环境中走向更为广阔的空间，由此他们不得不处于革命的历史语境中，遂产生他们那种特殊的文化上的焦虑感。胡适在“歧路上迟回瞻顾”，那是不得不避开那革命的旗号，寻找可能的变途，完成他所认同的“革命”。

在这种文化面对革命的困境中，胡适对“诗界革命”的诠释不仅意味着把诗界革命认作文学革命的同盟军，且有在文化思想上

与改良主义认同之意。在这期间胡、梁之间的交往亦使近现代文化史增添有兴味的一节。[90]当时梁回国不久，在北京的政坛、学坛和文坛上，亦极其活跃。于是这两人——一个是传统"今文"经派的最后传人之一，一个是新文化传统的开创者之一，在私人宴酬、校园讲坛或文字酬答之际，互相摸索共同的语言。尽管在许多问题上两人的看法不尽一致，但在改良的社会进化观、文学革命等大体上，存在认同感。尤其在国故整理方面，两者的认同更象征性地反映了他们在文化上最关切的课题：如何转化传统文化价值，使之适存于新的世界潮流中。历史给他们的认同提供了机会。在这方面，胡在少时即受梁的"启蒙"，他在《新民丛报》上读到梁的《中国学术思想变迁之大势》，便为他日后写作《中国哲学史大纲》埋下了种籽；及至他后来整理国故，莫不受惠于这一"启蒙"。而在此期间两人在学术上相切相磋、相激相成，梁反在胡的影响下，重理故业，写出了《先秦政治思想史》等著作。[91]梁应胡适之请，在1920年完成《清代学术概论》，书中称道胡适："绩溪诸胡之后有胡适者，亦用清儒方法治学，有正统派遗风。"[92]称胡为"绩溪诸胡之后"似有"耳食"之嫌，[93]正如胡论述"诗界革命"的失误一样，包含着历史的误会，但重要的是这误会中正体现两者急迫的互相认同的意向，遂在近现代史上别具意义：他们的革命新传统的会合与强化，遂消弭由"语言转折"带来的表层的断裂。虽然，在当时条件下，这一革命的意念凝聚于历史文化的诠释文本中，以某种典范的方式垂则于后世。若由胡适自己的话亦可窥见这一认同的内蕴的侧面，即从"梁启超到'新青年'"，犹如英国维多利亚时代(1837—1901)所体现的精神是"侧重个人解放"。[94]

胡适在《五十年来中国之文学》中，举康有为、黄遵宪和金和三位作为近代诗人的杰出代表，乃根据梁启超的《清代学术概论》，其实表示对梁的意见的尊重。[95]而胡对"诗界革命"的诠释，在表达与改良文学的认同上则别具心眼。在对"诗界革命"的那段包括"似

乎"之间的评价中，却有一种对黄遵宪、谭嗣同、夏曾佑以及康、梁在内的集体认同的意向。在认同这一文学传统方面更具象征意味的是胡适单独举出"诗界革命"而未对梁氏的"小说界革命"和"文界革命"加以批评。如考虑到胡适的"文学革命"的特殊性，并不难理解。强调"诗界革命"在语言上的"失败"，正是衬托"文学革命"在语言上的成功，反过来也说明梁氏等人的前驱的作用。对胡适本人而言，诗的语言能否革新是涉及文学革命能否成功的首要问题。在美国期间，胡适和梅觐庄等人争论文学革命问题时，所谓在"文学革命"的襁褓时期，最初的"革命"的灵感即来自于"诗界革命"；而在争论的过程中，胡意识到是否能用白话作诗是"最棘手的问题"，是进行"文学革命"的关键。[55] 在后来文学革命进行过程中，胡适等人讨论得最多的是诗，即使从胡适编的《新文学大系·建设理论集》亦可看出这一情况。这不仅因为胡适本人在这过程中的角色举足轻重，也由于文学革命的具体的中国文化背景所决定；运动从上层知识层面发动，文学革命的命运取决于知识界的上层。因此，胡适通过"诗界革命"对梁启超等人的功绩的估价最富于象征的意味；换言之，仅对"诗界革命"作评论，亦更能突出其认同这一文学传统的意图。当胡适在《谈新诗》一文中叙及新文学诸子探索新诗的成功，因而"表面上有诗界革命的神气"时，[56] 这种喜悦，表示其最初对诗的语言作大胆改革的构想的喜悦，也表示了他们能完成梁、黄等人未竟之业而带来的喜悦。

四

所谓"文化焦虑"意指梁、胡的"革命"理想处于大革命的历史浪潮中的困境的心态。拿"理论旅行"作比喻，梁、胡在负载 revolution 的行程中触礁、搁浅、迷航，但仍然竭力寻找前途，

以达负载的目的地。就文学和革命的关系而言，文化焦虑担任一种疏隔的功能。近现代文学发展的命运在很大程度上取决于革命与文化之间力量的消长，但这一文化焦虑所具的疏隔作用有时显得较为脆薄，以致文学直接与革命遭遇，却处于一种历史的吊诡之中。

梁、胡的"诗界革命"或"文学革命"，既称之为"革命"，就必然与那个政治的革命主潮难分难解，且两者的关系极富于戏剧性。凡治梁启超的史家多指出，梁氏在流亡日本的前期，其有关革命的言论，实际上起了革命派所未能起到的作用，[98]而恰恰是诗界革命，与他所倡导的另两个文学上的革命——小说界革命和文界革命相比，更有首马之功。梁氏的诗界革命的提法在主观上带有主张渐进变革的 revolution 之义，渗入中国的社会思想中，其影响是潜在的；而另一方面这一缓冲性的提法却在传统的革命话语系统中被消化、被吸收。在本世纪初"革命"这一概念之所以被迅速接受，与梁氏的"革命"一词的缓冲性与模糊性有关。以邹容的那本起巨大影响的《革命军》来说，其中很多地方融贯了梁氏在《清议报》和《新民丛报》上鼓吹的"革命"或"破坏"的观念，遂使"革命"成为不仅专指政治革命，也包括种种社会改革的许诺。但种种许诺的首要条件是实行暴力的政治革命。

从胡适的文学革命来看，则与革命构成另一种喜剧的关系。胡适承认文学革命能得以成功，"不能不说是政治革命的恩赐"。[99]他起初提倡文学革命的经过颇有一种"寓言"性。早在1916年，当胡适在美国留学期间，"文学革命"的口号已经产生；在最初写给陈独秀的信中，也明言"文学革命"，但临到公开发表时却改成"文学改良"；虽一词之差，也显示了一种潜在的恐惧意识在起作用。[100]结果是陈独秀立即把"文学改良"改成"文学革命"，加之以战斗性的号召，遂造成声势。[101]胡适也一再承认，如果没有像陈独秀这样的"老革命党"用"四十二生的大炮"来号召和推动，文学革命不会那

么快地见效。文学一旦"下水"，被置于革命的风浪中，也必定处于险境之中。

无论是梁启超在"诗界革命"后期强调"风格"和"意境"，还是胡适主张"文学革命"是"工具革命论"和需"从形式下手"，都有使文学运动摆脱革命的意识形态的愿望。从理论上说，"革命"既被界定为世间万事万物的变革，那末文学应当与政治脱钩而获得独立的发展；在实效上文化焦虑也确实使文学免受革命的倾覆而获得暂时的喘息，但文学并未因此走上自由创造的坦途。其原因，除了这革命浪潮过于猛烈而这一文化焦虑难于抵御之外，还需从其自身的内在局限去寻找。从这一隙间或许更能清晰地窥见文学在本世纪初形成的那种楚楚可怜的性格。

梁启超对于"诗界革命"的属于文学形式方面的变革的强调，说得更确切一点，是他政治上从激进的革命立场撤退的结果，因此对文学形式的重视是被动的，或者说其本身也是一种政治的行为。梁的那段重新诠释诗界革命的话常为批评者所引用，但批评者在解释梁氏的文学见解时，几乎都忽视了其中所包含的文学被政治所借喻和替代的关系。他说：

> 过渡时代，必有革命。然革命者，当革其精神，非革其形式。吾党近好言诗界革命。虽然，若以堆积满纸新名词为革命，是又满洲政府变法维新之类也。能以旧风格含新意境，斯可以举革命之实矣。[13]

这段话写于1903年4月，在《释革》一文发表四个月之后，所谓"革命"应当"革其精神，非革其形式"，是梁氏对他的"革命"含义的新解释。其时梁深受黄遵宪"立宪政体"的思想的影响，寻求属于"精神"实质的"革命"方式，即保持满清政府的统治而进行政治制度的改革，同时反对孙中山等"革命派"所要求的推翻清政府的"形式"

的"革命"。这也是《释革》一文所说的真正的 revolution 是"以仁易暴"的"国民变革",而非"王朝易姓"。在这几句对"革命"的抽象界定之后,梁说到"吾党近好言诗界革命",从政治"革命"的话题转到"诗界革命",诗界革命被用来当作一个具体说明政治革命新含义的例子;换言之,诗界革命是在政治的框架中加以讨论的。这里我们不难发现,梁重新讨论了最初在《汗漫录》中提出的诗界革命的"三长",但与最初的提法有明显的变化。原先因为强调激进的革命宣传而将能够表达"欧洲真精神真思想"的"新语句"置于"古风格"和"新意境"之上,现在这些"新语句"属于"形式"的东西而不再加以强调。真能代表诗界革命的精神的则是"旧风格含新意境"。按理说,梁氏此时既把"风格"和"意境"提到首要的位置,无疑有利于文学的自身价值的认识,但由于梁氏从政治出发谈"风格"和"意境",这就妨碍了他对诗界革命在文学理论上作正面的阐释。在指出过去以"新名词"为革命之非时,又用政治上的事例作比方,与前面政治"革命"的新定义相呼应,使之意义更为明确。意谓"革命"的"精神"是有关国民变革或立宪政体的更为深刻的社会或制度方面的变革,从这一观点看,过去戊戌维新变法也是一种"形式"的改革,当然不消说那种旨在推翻满清的革命更是属于"形式"了。这段话最后两句更妙。继上文一个明喻之后,更施一巧妙的暗喻,所谓"能以旧风格含新意境,斯可以举革命之实矣","旧风格"与"满清政府","新意境"与"国民变革"一一相对,若合符契。以上的分析试图说明,在这段继《汗漫录》之后对"诗界革命"最具理论意义的话中,对诗界革命理论上的表述被包裹在政治意欲之中,革命为 revolution 的新义固然使诗界革命转向以形式为上,但由于政治对文学的权威并未放弃,造成文学向自身的回归仅获得一种假象的回归。如果说,在传统意义的革命话语系统中,政治对文学是粗暴的占有,以致文学自身的消失,那末在这一新的革命即 revolution 的话语系统中,文学与革命处于若即若离的形态。也即"诗界革

命"在理论上获得独立于政治革命的权利，而事实上仍被纠缠于政治之中。一个重要的区别是，所谓"纠缠"乃是政治对文学已不能粗暴地占有，而不得不以某种温和的方式将文学替换或错位。同样在这一段话中，"精神"与"形式"这两个文学的基本概念与政治含义相混淆，并未得到在文学自身意义上的正确的阐释。如我们一般的理解，梁氏所说的风格和意境应当名之为"形式"，而"新名词"则与"精神"有关，但这里"精神"和"形式"也被用作"革命"的借喻：精神既指风格和意境，也指真正的政治革命；形式既指新名词，也指"满洲政府变法维新之类"。革命和文学纠缠在一起，结果造成概念的错位。这与其说梁氏当时所使用的文学概念和我们所理解的不同，毋宁说他对"精神"和"形式"的这一提法却来源于中国传统中一种习用的文学批评的模式。从文本中看，风格和意境被提到精神的地位，如果从这一点出发，不啻给文学带来真正的转机，然而把精神和形式抽象出来作为文学批评的一种公式，那末对形式的贬抑必然给文学带来灾难的结果。

尽管梁启超的新的革命理论并未给"诗界革命"带来真正的解放，但这"假象的回归"无论对诗界革命的理论和实践都有重要的意义。如黄遵宪要求"拓充"和"光大"他的"新体"，是诗界革命后期在梁氏的革命理论转变下的一个有意义的事件，这诗界革命的一度光照对后世造成如此深刻的影响，大约梁、黄诸公始未料及。但这光照未能持久。随着改良和革命两派斗争的加剧，以及梁氏立宪立场的进一步明确，"革命"本身也很自然地被当作一种"形式"上的"新名词"而遭到放弃。这也可以解释何以在1904年之后"诗界革命"这一提法也不再在梁的《饮冰室诗话》中出现的缘故。

与"诗界革命"相比，胡适等人倡导的文学革命更具文学的自觉性和现代性，这是毫无疑问的。就语言角度来看，一般认为梁的"新民体"给"五四"文学语言的革命带来深刻影响，但梁停留在对文学语言的动人功效的认识阶段，不像胡适把文学革命首先集中

在语言问题上并倾力付之实践。[108]以胡适与文学革命的个案而言，这一文学革命与他的温和的“革命”和政治大革命之间的相互冲突与纠缠，较“诗界革命”远为错综而微妙。这些问题，包括他的“从形式下手”和“工具革命论”是复杂的课题，难以在此作透彻的解剖。这里仅就他们的“文化焦虑”的内在局限，即着眼于梁、胡之间在文学的精神和形式问题上的某种一致性和连续性略作讨论。胡适“从形式下手”的“形式”是一个含混的概念，简单地说，既指现今文学批评中一般理解的文学形式，包括胡适等人讨论的诗律的尝试及小说作法等，也指白话这一“工具”，而后者是强调的重点。如胡对“诗界革命”的评论所示，诗界革命的“失败”与否仅以能否运用白话为评判的标准。这既与以语言的“所指”为出发点的所谓“反映”论的文学批评的立场不同，当然也不是从语言与意义的内在“形式”出发的。[109]但是“工具革命论”并非中性的。以胡适为代表的时代的文化焦虑与其说是在将语言由古文与白话的转换导向文学的形式，毋宁说更热望于白话对于传达新的价值观的巨大潜能。推动语言转换的强烈欲望，乃要求以语言转换为契机，重估价值，重铸新文化，造成新的国民意识，使中国适存于世界新潮之中。[110]有时要求白话表现新的价值观念与新的美学意趣似乎并存不悖，但问题是新的美学意趣常被包含在功利性的价值体系中；如果对美学意趣的要求被认为有碍于新的价值体系，那末前者会遭到排斥。理论上的假设是，白话能否创造美的文学是决定白话能否作为工具的关键，但在实效上，利用白话创造美的文学是证明白话之所以优越的手段，确定这工具为正宗的目的并非为了创造美的文学。在新的文化价值的涵盖下，语言从文学被提升到文化的层次，文学的外在因素也由此得到加强。

胡适对精神和形式的提法与梁启超的可说是一脉相传。在他最初的提倡文学革命的文献《寄陈独秀》一信中：

综观文学堕落之因，盖可以“文胜质”一语包之。文胜质者，有形式而无精神，貌似而神亏之谓也。欲救此文胜质之弊，当注重言中之意，文中之质，躯壳内之精神。古人云：“言之不文，行之不远。”应之曰：“若言之无物，又何用文为乎？”[40]

这段话里胡适的“精神”和“形式”的说法和梁启超《饮冰室诗话》中“革命者，当革其精神，非革其形式”神貌皆合，这一理论模式被抽象地运用到文学方面。这一批评模式是把精神和形式（胡适也称作“内容”和“形式”）置于一种简单的对立关系之中，而且精神总是被尊崇的，形式总是被贬抑的。这一模式的使用，与一定的历史语境密切相联；那种要求语言担负传达新文化的工具的迫切性，决定了文学的主要样式是“写实”的观点，也决定了所谓表达得“清楚明白”和“明白之至”即为“美”的文学的观点。[41]由这种紧迫感推动的对语言的功用主义态度，导致了对于作者和语言、语言和现实世界以及人与人之间语言交流的复杂而难以确定的关系加以化约的倾向。胡适的写实主义文学观，作为一种文学理论，本无可厚非，但写实主义文学也是在对旧文学的无情打击中获得其法定性、而成为“文学革命”主潮的。及至后来写实主义文学与革命的意识形态相联结，成为一种压迫其他异于“写实主义”的文学的工具。至三四十年代，“文学革命”让位于“革命文学”，一个基本原因是文学革命背后的“文化焦虑”包含内在弱点，而未能给文学形式提供有力的庇护。所谓“革命文学”在理论上因袭梁、胡的“内容”和“形式”的公式，而把内容的权威趋向极端，以致形式的彻底消失。尤其是数十年来在中国大陆的文艺界，这一内容和形式对立、内容主宰形式的公式是自由创作意欲的桎梏，给文艺的发展造成恶果。这里指出这一公式与梁、胡及其时代的意识形态的联系，旨在指出某些历史的复杂和非逻辑的现象：有时在连续的表层下存在断裂，有时在断裂的表层下存在连续。

梁、胡关于精神和形式的一致提法，对于观察两人在近现代语言转换底下的内在联系，以及观察他们在竭力推进新旧价值体系转换的同时而与传统文化遗产的内在联系，似是一个值得探讨的例子。上文提到，梁氏那段"精神"和"形式"的"诗话"中，文学概念由于政治理念的介入而发生变形，然而这一精神和形式的理论模式却来自于中国传统文学批评中一种"正统"的遗产。如上文所引胡适给陈独秀的信中，胡因袭了梁氏这一公式，同时也与传统的文学理论有一番交涉。他在褒扬精神、抨击形式时，论及两条属于中国文论中的经典。一是"文胜质"，[109]另一条是"言之不文，行之不远"。[110]这两条都是孔子的话，在中国文学批评的历史长河中，这两条经典可谓源远流长，却一泾一渭，同源而异趋。简单地说，"质"释为"质实"，儒家常指为与教化联系的精神或内容；"文"指"文藻"，或"文章"，即与讲求文章作法有关的"形式"。正统的儒家重道轻文，都主张"质胜文"。后一条是强调"文"的，意谓言词不讲究文彩，也不能产生有效的作用。凡后来强调文学形式的一派都拿这条当作他们立论的根据。[111]有趣的是，胡适对前者欣然接受，而对后者加以拒斥，且口气甚激烈。粗看去主张文学的精神或内容没有什么不对，但问题是这种专断的方式不给形式留下多少空隙。在这一问题上，胡适取舍传统的方式过于简单，反而取了一个糟粕。

以上对梁、胡"文化焦虑"正负两面的思考，在文学的形式问题愈益受到关注的今日，有利于认识这一文化焦虑的内在局限，方能从中汲取能动的资源。如胡适的"从形式下手"，如果从文学与语言的内在关系出发，不啻是转化为自由创造的契机。另一个从这一文化焦虑汲取资源的途径是近现代文学史研究应继续解构革命文学为主流的价值观，转换视角，对那些长期处于边缘的作家，如周作人、戴望舒、张爱玲等，给予更多的关注。谛听他们久受压制的声音，能更真实地透视革命时代的繁复、骚动和挣扎，从历史之

镜中获取智慧;同时也能看到,文学虽处于如此困境之中,毕竟会表达其惊奇的力量。如张爱玲在四十年代的创作,便是个"异数"。她的作品所表现的人性的深度不消说与"五四"以来的革命文学主流完全异趣。如从其作品所汲取的文化资源而言,她既受惠于梁、胡所代表的传统,同时也超越了那个传统。

注释

① 有关晚清"诗界革命"史实的叙述,参本书第六、第七篇。

② Benjamin Elman 在最近发表的《文化史研究的新方向:一些有待讨论的意见》一文中,就当前美国、中国大陆和台湾的明、清史研究现状中的一些问题,提出历史学如何回应后现代思想潮流冲击、更新研究方法并拓展文化史研究领域等课题。见《台湾社会科学季刊》,第12期,1992.

③ 引罗家伦:《今日之世界新潮》一文,《新潮》1919年,卷1,第1号,页19—24.

④ 关于"五四"运动前后的社会思潮,参 Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Stanford: Stanford University Press, 1960), pp. 314—317.

⑤ 引自林毓生:《"问题与主义"辩论的历史意义》,《二十一世纪》第8期(1991),页15—20。

⑥ 《五十年来中国之文学》,见《胡适文存》(上海:亚东图书馆,1928),第2集,第2卷,页191—215。

⑦ 关于从十九世纪中叶到"五四"时期的文学论述,最早当推罗家伦的《近代中国文学思想的变迁》,《新潮》1920年,第2卷,第5号,页863—888。胡适:《五十年来中国之文学》。陈炳堃:《中国近代文学之变迁》(上海:中华书局,1929);《最近三十年中国文学史》(上海:太平洋书店,1937)。钱基博:《现代中国文学史》(上海:世界书店,1935)。吴文祺:《近百年来的中国文艺思潮》,刊于《学林》月刊,1940—1941(香港:香港龙门书店重印,1969)。按:从五十年代初起,中国大陆文学批评界主要根据毛泽东关于旧民主主义(1840—1919)和新民主主义(1919—1949)历史阶段的划分(见《新民主主义论》,1940)而将鸦片战争以来的中国文学分成"近代"、"现代"和"当代"三段,

形成“近代”不如“现代”,“现代”不如“当代”“革命”的批评格局。八十年代以后有回到二三十年代不分“历史阶段”的趋向。值得指出的是这一近现代文学连续观常常出现在日本学者的著作中。参仓田贞美:《中国近代诗研究》(东京:大修馆书店,1969),页274—275;增田涉:《中国文学史研究》(东京:岩波书店,1967),页254—256;麦生登美江,《梁启超の诗论と诗界革命》,收入《目加田诚博士古稀纪念》(东京:龙溪书舍,1974),页447。

⑧ 关于文学文本或历史文本中词义的诠释的方法及其在文化史研究方面的应用,陈寅恪先生考索词义与“古典”文本的交错关系,与作者及其所处的社会与人事遭际等“今典”相证发,发掘文本的深层含义。这在《柳如是别传》中运用得最为明显。《柳如是别传》(上海:上海古籍出版社,1980)。另Raymond Williams, *Culture and Society, 1780—1950* 一书中,探索 democracy, class, art, industry, culture 五词在大量历史、文化与文学典籍中的意义,描述十八世纪末以来英国的社会文化史。*Culture and Society, 1780—1950* (New York: Anchor Books, 1959)。本文试读解“革命”词义的方法受上述著作之影响。

⑨ Joseph Levenson 所谓“区域主义”,亦称为“儒家普遍主义”。参 Joseph Levenson, *Revolution and Cosmopolitanism: The Western Stage and the Chinese Stages* (Berkeley: University of California Press, 1971), pp. 4, 24, 30.

⑩ Edward W. Said, “Traveling Theory”在 *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), pp. 226—248.

⑪ 《湖南农民运动考察报告》,见《毛泽东选集》(北京:人民出版社,1969),页17。

⑫ 冯自由:《兴中会组织史》,见《“中华民国”开国五十年文献》(台北:“中央文物供应部”印行,1963),第1编,第九册,页187。

⑬ 梁启超:《清代学术概论》(上海:商务印书馆,1921),页140。可资参考的是陈寅恪先生《读吴其昌撰梁启超传书后》一文:“新会主讲时务学堂不久,多患发热病,其所评学生文卷,辞意未甚偏激,不过有开议会等说而已。惟随来助教韩君之评语,颇涉民族革命之意。”按此处“民族革命之意”,指言论有关反清内容,并非用“革命”一词。见《寒柳堂集》(上海:上海古籍出版社,1982),页149。

⑭ 参本书第六篇。

⑮ 关于"革命"一词的广义、狭义之分,最早梁启超在《中国历史上革命之研究》一文,见《新民丛报》,第46—48号合本,新民丛报社,横滨,1904年2月14日(光绪29年12月29日,以下阴历略),页115。又见稍后秦力山于1905年撰《说革命》一文,刊于缅甸《仰光报》,见《秦力山集》(北京:中华书局,1987),页114—116。近人有张朋园:《革命与现代化交织下的近代中国》,见《思与言》(台北:1991),第29卷,第3期,页3—4。

⑯ 《周易正义》,卷5,8a,见阮元编:《十三经注疏》(上海:锦章图书局)。

⑰ 见《冯衍传》:"惟天路之同轨兮,或帝王之异政。尧舜焕其荡荡兮,禹承平而革命。"见王先谦:《后汉书集释》(北京:中华书局,1985),页354。

⑱ 见树立山人《尊革命》,《清议报》,第94册,清议报馆,横滨,1901年10月12日(光绪廿五年九月初一,以下阴历略),页126—128。

⑲ 参 Raymond Williams, *Key Words: A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 270—274.

⑳ 梁启超:《释革》,《新民丛报》,第22号,1902年2月14日。页1—8。

㉑ 《新民丛报》,第46—48合本,1904年2月14日。

㉒ 参 Philip Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism* (Seattle and London: University of Washington Press, 1972), pp. 36—45.

㉓ 同⑳。

㉔ 见《清议报》,第9号,1899年3月22日,页557。按,此诗又见于梁启超《饮冰室诗话》中,尚是原貌。见《新民丛报》,第38—39号合本,1903年10月4日。然康氏晚年将"千年大革命"句改成"于年革霸命",当是对"革命"意义之理解异于往昔之故,亦可见康、梁时代,"革命"一词之用法犹能反映文化心理之冲突。见《康南海先生诗集》,梁启超抄本,卷四,沈云龙主编《近代中国史料丛刊续编》,文海出版社,台北,页22b—24b。

㉕ 同⑱。

㉖ 同⑳。

㉗ 段玉裁:《说文解字注》(上海:上海古籍出版社,1986),页107。

㉘ 同⑮。

㉙ 同⑯。

㉚ 同⑰。

㉛ Joseph Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China* (Berkeley: University of California Press, 1959), pp. 47, 85, 108—109.

㉜ Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China, 1890—1907* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), pp. 194, 204—206, 228—237.

㉝ Philip Huang, *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*, pp. 36—46.

㉞ 同⑳。

㉟ 康有为:《进呈突厥削弱记序》、《进呈法国革命记序》,见翦伯赞等编:《戊戌变法》,第3册,中国史学会主编《中国近代史资料丛刊》(上海人民出版社,1957),页5—9。章炳麟:《论学会有大益于黄人亟宜保护》,见《时务报》(上海:时务报社,1897),第十九册。谭嗣同:《仁学》,见《谭嗣同全集》(北京:三联书店,1954),页62。按,谭氏对革命并非完全排斥,与康、章有不同,但仍在传统意义上使用"革命"一词。

㊱ 孙文:《革命运动概要》,《开国文献》,第1编,第9册,页209。又见冯自由:《革命逸史》,第1集,"革命两字之由来"条(台湾:商务印书馆,1969),页1。

㊲ 见钱基博:《现代中国文学史》(增订本)(香港:龙门书店,1965),页333—360。另参孙文:《革命运动概要》:"邹容之《革命军》,章太炎之《驳康有为书》,尤为一时传诵。同时内外出版物为革命之鼓吹者,指不胜屈,人心士气,于以丕变。"见《开国文献》,第1编,第9册,页195。

㊳ 《敬告我同业诸君》,《新民丛报》,第17号,1902年10月2日,页6。

㊴ 《汗漫录》,《清议报》,第35册,1900年,2月10日,页2280—2283(此页码据台湾成文出版社1967年《清议报》影印本,下同)。按:此"诗界革命"的日记写于农历11月25日,即公历12月27日。

㊵ 参冯自由:《革命逸史》,第1集,页107。

㊶ 《清议报》,第31册,1899年10月25日,页1a—3b。按:此文署名"无涯生",即欧榘甲,见冯自由:《革命逸史》,第2集,"康门十三太保与革命党"条,页33。

㊷ 关于梁启超赴美洲募款事,参丁文江、赵丰田编:《梁启超年谱长编》

(上海：上海人民出版社，1983)，1899—1900 年谱。

㊸ 见《新民丛报》，第 3 号，1902 年 3 月 10 日，页 100。

㊹ 见《清议报》，第 84 册，《赠别郑秋蕃兼谢惠画(辛丑三月澳洲作)》，1901 年 7 月 6 日。

㊺ 丘逢甲：《岭云海日楼诗钞》，卷 8，见沈云龙主编：《近代中国史料丛刊》(台北：文海出版社，1966)，页 13b—14a。

㊻ 见潘飞声：《在山泉诗话》，卷 2

㊼ 《新民丛报》，第 1 号，1902 年 2 月 8 日，页 113—115。

㊽ 《与新民丛报论所译原富书》，《新民丛报》，第 7 号，1902 年 5 月 8 日，页 109—113。

㊾ 严复在《与熊纯如书》中谓梁氏在海外以笔端有魔力之文字为"破坏"之论，贻害无穷，视康、梁为覆亡有清之罪人。见《严复集·书信》(北京：中华书局，1986)，页 630—634。关于"凌迟"一语，钱大昕：《十驾斋养新录》卷 7"凌迟"条，考"凌迟"之极刑始于宋，初意在严惩强暴恶贼，然自神宗以降，此刑甚至及与衣冠，"以口语狂悖者皆丽此刑"。《四部备要》本。有关严氏当时对于革命之态度，参 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (New York: Harper & Row Publishers, 1964), pp. 145—148, 184—185.

㊿ 见钱仲联：《黄公度先生年谱》，于光绪二十八年谱中载黄遵宪《与严又陵书》；见《人境庐诗草笺注》(上海：上海古籍出版社，1986)，页 1244—1245。又见吴天任：《清黄公度先生遵宪年谱》(台北：台湾商务印书馆，1985)，页 179。按：此谱引录黄氏此书较钱谱为详。书中有"新民丛报以为文笔太高，……此则弟居于局外中立，未敢于二说者遽分左右袒矣。……"关于黄遵宪在戊戌后与梁启超之间的思想交流及其对于革命之态度，参张朋园：《黄遵宪的政治思想及其对梁启超的影响》，《"中央研究院"近代史研究所集刊》，第 1 期，1969，页 215—235。另见郑海麟：《黄遵宪与近代中国》(北京：三联书店，1988)，页 443—450

(51) 同㉑

(52) 关于《释革》之诠释，参 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Transition in China 1890—1907*, p. 221。按：郑海麟认为梁氏"释革"之论，主张革命排满，殊非确论。见《黄遵宪与近代中国》，页 445。

㊸ 《新民丛报》,第29号,1903年4月11日,页101。

㊹ 《新民丛报》,第4号,1902年3月24日,页100。

㊺ 《新民丛报》,第15号,1902年9月2日,页88。

㊻ 《黄公度先生年谱》1902年(光绪二十八年)谱,见《人境庐诗草笺注》,页1249。另见吴天任:《清黄公度先生遵宪年谱》,页188。

㊼ 《新民丛报》,第26号,1903年2月26日,页95。

㊽ 《胡适文存》,第2集,第2卷,页134—135。

㊾ 胡适在提到"诗界革命"时,有一处打引号,另两处论及黄遵宪的未打引号,这现象颇可推敲。打引号者,显然将"诗界革命"用作一专有名词,指一个历史的、具体的诗歌运动。胡适多半从自己提倡新文学运动的经验出发,把谭、夏在戊戌期间一起写作"新诗"当作一种"有计划的"的运动。在论及黄"对于诗界革命的动机,似乎起的很早"云云,这不打引号的诗界革命,似是一个诠释的概念,即指广义的诗歌方面的变革,而这里是说黄氏早年就有改革诗歌的动机,与谭、夏他们的"诗界革命"运动有区别。但同时说黄的"我手写我口"等语"很可以算是诗界革命的一种宣言",又好像与那个具体的"诗界革命"联系起来。这些叙述所包含的关于诗界革命的概念的混淆,说明胡适实际上对"诗界革命"的历史过程并不清楚。

㊿ 最早根据胡适在《五十年来中国之文学》中的解释而进一步把"诗界革命"定为"运动",且把谭、夏等明确定为"诗界革命"的提倡者的,是陈子展,见《中国近代文学之变迁》,页40,43,44,73,75,177。吴文祺在《近百年来的中国文艺思潮》中亦持此说,页158。后来钱基博在《现代中国文学史》亦袭此说,页336。关于"诗界革命"的发生时间和提倡者的谬误,流行于四九年之后的大陆出版的文学史著作中。直至八十年代,对于"诗界革命"的真相的研究始有进展。

61 胡适:《四十自述》(台北:文海出版社),页102—103。

62 胡适在《逼上梁山》一文中记述最初在美国和他的同学讨论文学革命的情况,多是他当时日记的摘录,如这些词句:"诗界革命"、"我此时练习白话韵文,用白话作诗,颇似新辟一文学殖民地"。又:"迎入新世纪"、"革命军"、"诗材料"等。见《新文学大系·建设理论集》,(上海:良友图书出版公司,1935),页6—22。

63 周策纵在《五四运动史》中专列一章论述1919至1921年间知识界

在政治和意识形态方面的分裂 见 Chow, *The May Fourth Movement*, pp. 215—253。

⑭ 《新潮》1919年,第2卷,第1号,页203。

⑮ 《一年来我们学生运动底成功失败和将来应取的方针》,《新潮》1920年,第2卷,第4号,页846—861。

⑯ 参《俄国大革命之影响》、《法俄革命之比较观》、《庶民的胜利》、《Bolshevism的胜利》、《战后之世界潮流》,见《李大钊选集》(北京:人民出版社,1962),页81—82,101—104,109—111,112—118,135—137。

⑰ 《李大钊选集》,页308。

⑱ 关于李、胡之间的争论,参 Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance* (Cambridge: Harvard University Press, 1970), p. 183; 另见 Maurice Meisner, *Li Ta-chao and the Origins of Chinese Marxism* (New York: Atheneum, 1977), pp. 104—112.

⑲ 《胡适文存》,第1集,第2卷,页147—153.

⑳ 《李大钊选集》,页228—234。

㉑ 引自张朋园:《胡适和梁启超》一文(台北:"中央研究院"近代史研究集刊,1986),第十五期,下册,页106。

㉒ 《我的歧路》,见《胡适文存》2集,卷3,页95。参胡颂平编:《胡适之先生年谱长编初稿》(台北:联经出版事业公司,1986),第2册,页493—494。

㉓ 张菊香编:《周作人代表作》,此文原刊于《每周评论》,第11期,署名"仲密"(郑州:黄河文艺出版社,1987),页4。

㉔ 《新潮》1919年,第1卷,第5号,页913—919。

㉕ 《李大钊选集》,页276—277。

㉖ 《新潮》1920年,第2卷,第5号,页863—888。

㉗ 胡适在一系列关于文学革命的重要理论文章中,都说白话是"利器",或"工具",如《文学改良刍议》(1917年)、《国语的文学,文学的国语》(1918年)、《尝试集自序》(1919年)等,提出的是"利器"或"工具",至1922年在《五十年来中国之文学》中,仍说白话是"利器";这些提法不像后来的"工具革命论"那样明确。在三十年代,胡适在《逼上梁山》(1933年)中明确说:"历史上的'文学革命'全是文学工具的革命";另在《新文学大系·建设理论集·导言》中又说:"一部中国文学史只是一部文字形式(工具)新陈代谢的历史",如

此明确坚持"工具革命论",当与三十年代意识形态方面的冲突加剧有关。

⑱ 《新文学大系·建设理论集》,页25—26。

⑲ 《胡适文存》,第2集,第2卷,页207。

⑳ 同前注,页96。

㉑ 《胡适文存》,第1集,第4卷,页26。

㉒ 同前注,页31。

㉓ 见周弘然:《国父〈上李鸿章书〉的时代背景》,《开国文献》,第9册,页279—280。

㉔ 《胡适文存》,第1集,第4卷,页30。

㉕ 胡颂平:《胡适年谱初稿》,第2册,页508—509。

㉖ 见《五十年来中国之文学》,页211。

㉗ 参余英时:《中国近代思想史上的胡适》,见《中国思想传统的现代诠释》(台北:联经出版事业公司,1987),页529。

㉘ 《胡适年谱初稿》,页494—495。

㉙ 《清代学术概论》(上海:商务印书馆,1921),页142—143。

㉚ 参张朋园:《胡适与梁启超》,页81—108。

㉛ 参余英时:《中国近代思想史上的胡适》,页547。

㉜ 《清代学术概论》,页12—13。

㉝ 参《中国近代思想史上的胡适》,页546,注48。

㉞ 同⑦。

㉟ 《清代学术概论》,页169。

㊱ 参《逼上梁山》,见《新文学大系·建设理论集》,页49—50。

㊲ 见《谈新诗》,《新文学大系·建设理论集》,页326。

㊳ 参 Michael Gasster, "Reform and Revolution in China's Political Modernization" in Mary Clabaugh Wright, ed., *China in Revolution: The First Phase, 1900—1913* (New Haven: Yale University Press, 1968).

㊴ 见周永林编:《邹容文集》(重庆:重庆出版社,1983),页60、62、70。

㊵ 《胡适年谱初稿》,第4册,页1272。

㊶ 参周策纵:《胡适对中国文化的批评与贡献》,《传记文学》,第58卷,第1期,页69。

㊷ 在《文学革命论》中,"革命"的含义带有强烈的政治倾向。该文开头

说:"欧语所谓革命者,为革故更新之意,与中土所谓朝代鼎革,绝不相类。……文学艺术,亦莫不有革命",似乎文学革命重在文学自身的改革,然而后文又说:"今欲革新政治,势不得不革新盘踞于运用此政治者精神界之文界。"是则为文学派定政治任务矣。见《独秀文存》(上海:亚东图书馆,1931),页135,139。

⑩③ 同⑤③。

⑩④ 参 Leo Ou-fan Lee, "Literary Trends I: The Quest for Modernity, 1895—1927", in John Fairbank, ed., *Cambridge History of China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), vol. 12, p. 457.

⑩⑤ 对于文学批评中"内容"和"形式"问题,本文采用目下一般已视为常识的内容和形式难以分离的观点。参 René Wellek, *Concepts of Criticism*, Stephen G. Nichols, Jr. ed. (New Haven: Yale University Press, 1963), pp. 54—55。

⑩⑥ 周策纵近时在一篇关于胡适的论文中指出:"这件事(按:指白话文的成功推展)在中国文化、思想、学术、社会和政治等各方面都有绝大重要性,对中国人的思想言行都有巨大的影响。就某些方面看来,也可说是中国历史的一个分水岭。这个重要性,恐怕一般人还不曾意识到,恐怕连胡适自己也不曾充分认识到。语言表达的方式可以影响到人们的思路、思考和行为。"这对于深入研究"五四"时期"语言转折"和价值系统的转换的关系,很有启示性。见《胡适对中国文化的批评和贡献》,页69—70。

⑩⑦ 《寄陈独秀》,见《胡适文存》,第1集,卷1,页3—4。

⑩⑧ 《什么是文学》,见《胡适文存》,第1集,卷1,页297—301。

⑩⑨ 见《论语·雍也篇》:"质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。"按:《论语》中多文、质并举。又如《颜渊篇》:"文犹质也,质犹文也。"见程树德:《论语集释》(北京:中华书局,1990),页400,842。

⑪⓪ 见《春秋左传正义》,卷36,阮元校刻本:《十三经注疏》(北京:中华书局,1980),页1985。

⑪① 参郭绍虞:《中国文学批评史》(上海:中华书局,1961),页9—10。其论孔门文论,对于理解胡适与"文"和"质"的问题,很有参考价值。孔门既"尚文"亦"尚用",即"文"、"质"并重,不似后世再加推阐,不免偏于一端。所谓"尚用":"(孔子)论诗重在'无邪',重在'迩之事父,远之事君',重在'立

诚',就可以看出他的文学观是偏重在质,而所谓质,又是以道德为标准的。"这偏重质的方面开启后来道学家"重道轻文"的主张。

(原刊 *Chinese Literary Criticism of the Ch'ing Period* [1644—1911], ed. by John C. Y. WANG, Hong Kong University Press, 1993)

下 篇

（九）百年醒狮之梦的历史挪揄

——“群众”话语与中国现代小说

狮兮，狮兮，
尔前程兮万里，尔后福兮穰穰。
吾不惜敝万舌、蔽千指，
为汝一歌而再歌兮，
愿见尔之一日复威名、扬志气兮，
慰余百年之望眼，
消余九结之愁肠……

蒋智由作的这首《醒狮歌》于1903年初刊登在梁启超主编的《新民丛报》上，[①]此诗对于读解中国知识分子自本世纪以来以“醒狮”——唤起民众——为己任，颇具“楔子”的意义。在为建立“民主”、“自由”的民族国家而漫漫求索的世纪长夜中，知识分子不断听到来自历史——或是孙中山的“革命尚未成功”仍需“唤醒民众”，或是毛泽东的“到群众中去”——的命令。然而，在今天的世纪之交，反顾中国知识分子的这一“醒狮”之梦，却远非如此简单。知识分子以自任“启蒙”和“唤醒”民众的光荣使命开始，却渐渐地觉得在“群众”面前自惭形秽，愧为“启蒙”之师；继而觉得自己不得

不跻身于革命的洪流里，跟在后面跑；终于又觉得自己变成必须受群众“再教育”甚至挨批挨斗的角色。本文拟探讨的“群众”并非历史或现实生活中的血肉之躯，而是一个被不断抽象的政治概念。这一概念与其相关的一连串概念如何在各种不同学科的文中互相交错、融合、衍变，乃至形成一种独特的话语系统，而知识分子在参与这一话语的形成过程中，其自身的身份认同危机又如何处于政治权力、意识形态、文化传统及知识规范的复杂纠葛之中。本文谨提出这一课题，旨在尝试一种“重写文学史”的读解实践，即通过阅读“群众”话语的历史形成及其在某些现代小说中的表现，探寻知识分子在求索现代性历史过程中自身身份的历史窘态。

一、历史与文学：中西坐标中的“群众”话语鸟瞰

“群众运动”的兴起是个“现代”现象。加塞(Ortegay Gasset)曾在《群众的反叛》一书中惊呼西方文明正面临空前危机——群众正走向社会权力。[②]十九世纪中叶以来伴随欧洲中产阶级的胜利，国家权力也迅速扩展；另一方面在资本主义长足发展中，人口成倍增长，集中聚挤于城市，辗转于生存的急漩里；现代文明在孕生的阵痛中，也使希特勒、墨索里尼式的“群众人”(mass-man)应运而来。他们把“朕即天下”的古老信条转化为煽起群众热狂的现代虚妄，竟能将历史行为与人类命运玩于股掌之中，国家却成为威胁人类命运的最凶险之物。加塞此书初版于1930年，至今一再重版，不仅仅因为书中有关法西斯主义酝酿灾难的预言已为历史所应验，也在于他对造成西方现代文明的困境的分析有其独特的精辟之处。他指出，群众反叛乃是对其自身命运的反抗，而群众的胜利则证明暴力的铁律。“群众”的意识形态在现代的迅速膨胀可追溯

到欧洲十八世纪以来的思想潮流。如黑格尔(G. Hegel)预言:"群众是进步的。"孔德(A. Comte)说:"没有新的精神潮流,我们这个革命时代将产生灾难。"[3]

"群众"在现代中国成为抽象主宰的过程,既受到世界范围内民族主义、社会主义、无政府主义等革命潮流的影响和推动,亦是中国传统"革命"话语中权力循环的信念呈现为某种历史的挪揄形式,其中包含着对于中国本土十四世纪以来的"世俗化"文化潮流的替代或变形。[4]从五十年代起历史学界扶正历代农民起义到"文化大革命"中文艺界为工农兵形象作美学加工,这过程充满对"群众"话语中法定性和暴力的迷信、焦虑和挣扎。此中知识分子既担当起这一话语加工者的角色,无论其投入是否真诚,都一样悲壮激烈,然而从八十年代以来的后视角度看,悲剧转变为闹剧。而认识到过去的荒诞不一定带来神智的清明。由于八十年代以来"革命"话语的突然中断,群众似乎获得从抽象回归到具体的机会,实际上还不那么简单。正如拒绝使用"革命"同样拒绝恢复其应当恢复的光荣、庄严的意义,[5]在文学中唾弃"高大全"而出现大量"畸人"表达了消解传统模式的愿望和作用,但"人"的本质精神尚属含糊。

对于"群众"话语意义的读解,作为读解中国民族国家之谜的一部分,不能和其它统领近现代中国历史的重要话语系统——"革命"、"社会主义"、"进化论"、"民主",乃至"科学"、"个人主义"等——割裂开来。每一个话语系统包括一系列家族概念。如在"群众"话语系统中,包括"人民"、"平民"、"大众"、"普罗"、"无产阶级"、"公民"、"民俗"、"通俗"等,构成极其复杂的关系,纵横交错于各知识领域中。如此错综的关系决定了意义的多歧性,尤其是一些相邻的概念,其边界常常模糊而造成意义的转移,这也决定了读解方式的多样性。[6]布尔笛(Pierre Bourdieu)在《"人民"的使用》一文中指出,在"人民"(people)和"通俗"(popular)的使用方面,知识分子之间在文化生产领域里壁垒分明。有意思的是他谈到知识分

子支持“人民”而敌视“通俗”，不仅仅因为“人民”话语占据文化生产领域的统制地位，还因为“通俗”文化的自发性威胁其知识专业对文化市场的垄断。[7]布尔笛的论述着眼于西方文化学术的传统和现状，所以强调为西方知识分子视作安身立命之基的专业立场与学术规范。若从这“人民”和“通俗”的对立性来观察中国现代“群众”话语，则不无启发；虽然近代中国文化的变迁产生自身的一些特征 所谓“人民”是绝对的，在具体用法上甚至比“公民”更有权威。“公民”仅使用于某些“正式”场合，因此实际效用甚微。而“人民”则压倒一切，凭色彩（如“红”与“专”的红）或感觉（如“香花”）等界定。在这里，“人民”长期压迫“通俗”．“通俗”的正面意义或抽象为一种合乎“人民性”，或为人民大众喜闻乐见的“形式”，而那种对正统文化具有异己力量的自发性内容则被视为危险的东西。稍不小心，“通俗”就会被划到“庸俗”、“俗气”或“媚俗”而受到贬斥。传统的“雅”、“俗”之间的分野逐渐为“革命”和“国家”的力量所界定，而知识分子在积极向“人民群众”靠拢和改造或贬斥“通俗”的同时，其知识身份及专业界限常表现得相当微妙。举两个例子。胡适在论述“文学革命”时，高揭“俗文学”的义旗，占领文化市场，指斥传统士大夫在文学语言问题上明确区分“我们”和“他们”，将“齐氓细民”视为“他们”。胡适这番与“齐氓细民”的认同，[8]颇如布尔笛说法国历史学家米歇莱(Jules Michelet)“使用‘他的’‘人民’和他的‘为人民的感情’来赢得知识领域里的地位”。[9]然而，不管其初心如何，胡适将其身份与“平民”化相一致，文学也被带到“革命”的战场。他自己承认，如果没有“老革命党”陈独秀用“四十二生大炮”开路，“文学革命”也不会成功。[10]虽然胡适的“平民”和后来的“人民”使用不能同日而语，却可见“群众”话语与“革命”意识形态的关系，以及知识身份与专业界限的暧昧性。另一例，在四十年代的延安，艾青受毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》的感召，深入群众，将民间通俗艺术形式——剪纸——加以改造，使之

合乎革命意识形态的要求。[91]就这样，"通俗"既不存在威胁其知识专业或文化市场的可能，知识分子也自然不必过虑其自身身份及知识专业的自主性问题。

探究群众或"群众"话语在文学作品中的象征性体现，简言之，即诠释象征语言和群众（作为历史中的生存群众）或群众话语（意识形态）。艺术家在处理群众这一现代社会的庞然大物时，直接涉及艺术主体和艺术形式的现代课题。瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）对波特莱尔（Charles Baudelaire）作品中群众（crowd）母题的研究耐人寻思。无论在《恶之花》或散文诗《巴黎的忧郁》中，随处可见熙攘在巴黎大街小巷的群众形象，而诗人"远非把群众看作一种敌意、对抗的因素，恰恰是这个群众给城市栖身者带来心驰神迷的景观"。[92]他像一个忧郁而优越的闲逛者（flâneur），却喜欢透过众人的心灵之窗，驰骋其由都市激起的想象，压榨秘密的美的欢欣。波特莱尔笔下的群众经常是老丑的，当转化为艺术形式时，则成为令人震栗的美。追求美，对于波氏来说，成为一种职业的使命。那正是中产阶级的文艺市场走向自由竞争时期，他也必须面对作为艺术产品的主顾的群众，尽管他称之为"虚伪的读者"，讽嘲了中产阶级庸俗的艺术趣味。

对中国现代文学中群众主题作了出色的开拓性研究的，是李欧梵先生。在《铁屋中的呐喊》里，围绕文学"形式的现代性"诠译鲁迅作品中一再出现的"孤独者和群众"的寓意，显示现代性在中国的历史困境。[93]和波特莱尔相映照的是，鲁迅眼中的群众决非诗人梦幻的媒体，而是与民族命运及作家的个人身份认同血肉相关的实在。鲁迅立志通过文学的手段拯救国民的灵魂。然而使他最初毅然弃医从文的那一幕，即他在日本时从幻灯片上看到的那些在刑场上冷漠地围观同胞被杀的中国人，始终梦魇般贯穿于他的创作中。他与这样的群众处于既疏离又不愿逃离的冲突的关系里，正如那个著名的"铁屋"的象征所表示：他对昏睡的众人近乎绝

望,但是仍然怀着一丝的希望,担负起殉道的使命,放声呐喊。在群众这个问题上,和当时的知识分子相比,鲁迅是个特别的醒者。早在1908年,鲁迅作《文化偏至论》一文,检讨欧洲十九世纪文明,指出其崇尚"物质"和"众数"之弊,提出"诚若为今立计,所当稽求既往,相度来方,掊物质而张灵明,任个人而排众数"。(又说:"彼之讴歌众数,奉若神明者,盖仅见光明一端,他未遍知,因加赞颂,使反而观诸黑暗,当立悟其不然矣。"[14]对于群众运动之危险的预见,二十多年后加塞亦表达了相似见解。)鲁迅思想中个性和群体的强烈冲突在本世纪以来中西文化思潮的背景映衬下更凸现一种悲壮性。欧梵先生的文学"形式现代性",作为诠释框架,渊源于欧洲浪漫主义传统,具有艺术主体实现其情感、想象与艺术形式自主性的内涵,在分析鲁迅创作中现代性与伦理冲突时,对于揭示中西思潮的复杂和紧张有独到之处。正是在这种时代重压和内心挣扎的困境中,鲁迅完成了《阿Q正传》等杰作。

二、从文化、文学到政治:群众话语的几个概念

"群众"这个概念是舶来品。最初由严复拈出的"群"字,是从斯宾塞那里搬过来的。但这产生于英国十九世纪维多利亚时代的词语进入中土,不仅让严氏的"桐城派"古文扭曲了一番,而且被变形,融入以追求富强为鹄的的现代国家的语境。严复诠释斯宾塞的"群学",重在申述中国要成为富强之国,必须一方面强化国家机器,即"收大权,练军实",另方面必须激奋民力、民智,培养民德。[15]严复对"群"的体认,乃是半个多世纪里一系列救亡方案失败而诉诸社会和文化整体改造的结果;从中国传统文化的背景来看,这番体认不无痛苦,且充满矛盾。严复后来趋向保守,痛骂鼓吹"革

命"、"破坏"言论的梁启超为"亡清之罪人",[16]殊不知他引入的"群学"及其挟持俱来的社会"进化论",已经包含着新旧价值系统整体的转换,对于传统的皇权"天命"观施以致命的一击,其亡清之功亦大矣。[17]像许多近现代的中国思想家一样,严氏在论及"群"或"民"及其相关的"自由"、"个人"等观念时,常有前后不连贯的焦灼感。他的许多话拆开来读很中听,如"身贵自由,国贵自主"等,[18]但合起来读则很糟糕。对于群体和个人的关系,他在《遗嘱》中的话:"事遇群己对待之时,须念己轻群重。"[19]意谓不论具体条件,凡是个人和社会或国家发生冲突,个人就应该让步;换言之,国家或集体利益高于一切。"己轻群重"不啻是这位"第一等中学西学人物"最后佳肴的一粒苦花生,不过对于后来的知识分子却成为一种新的伦理原则。

粗略地说,近现代知识分子铸造的"群众"有两副模子。一种是讲科学、有教养、守公德的群众形象。继严复之后,梁启超是这一副模子的铸工。他们对另一批铸工——李大钊、毛泽东等的群众运动群众路线深恶痛绝。这其实是"改良"和"革命"两派由于各自对改造中国的方式不同,决定了各自对群众的不同态度。今天中国人历经大浪淘沙之后,对后一副习惯的模子开始反思,而对前一模子也开始知道爱护和洗发,这倾向无疑值得鼓励。但本文把两者看作同一个作坊里的铸工,是要把这两者放在一起看近现代史,不是简单、片面地颂扬或摒斥某一方面,有助于跳出时下流行的所谓"启蒙"和"救亡"的二元思路,为思维开拓更广阔的空间。[20]

这两者之间有一些根本区别。首先梁启超和胡适竭力反对以暴力革命的手段改造中国,一个主要理由是中国的群众深受封建专制政治的摧残和压抑,其"国民性"带有严重的缺陷,如自私、奴性、愚昧等,因此认为需要"启蒙"和"改良"。革命不仅造成暴力、流血,而且助长政治野心,使封建的沉渣泛起,破坏文化。另一个区别是他们在申述"群"或"民"的时候,提到"个人"或"个人主义"。

其中胡适的论述是较为复杂的。

说他们是同一作坊里的铸工，因为无论是改良派还是革命派，在以建立一个民族国家并通过国家的力量把国民整合为民族群体这一点上，双方无多大歧异。严复的“群”或梁启超的“新民”，都是为某老政权设计的理想的公民。换句话说，他们在国家这一框架中塑造群体或个体的种种品质，对个体的界定远较群体来得模糊。凡治梁启超的史家多指出，梁氏更关注的是人的“公德”，而对“私德”方面的论述即包含更多传统的价值成分。[21]史华慈先生指出，严复译介斯宾塞时，发挥了与斯氏学说很少联系的“公心”说，即个人和国家融为一体的思想，却忽视了斯氏思想的某些要旨。斯宾塞认为一个好的社会应当实现个人幸福，并使个人免受外力的抑制和整合。他对十九世纪后期英国国家权力的扩张甚表不满。严复同样忽视的是斯宾塞把人类社会的演进分成两个阶段——“尚武阶段”和“工业阶段”。在尚武阶段，国家为自存于强敌之间，强化国家权力，把个人整合在群体之中。斯氏本人显然更赞成工业阶段的社会形态，即尚武国家的整合职能应让位于人际自愿的组合，自由契约成为社会生活的主要方式。[22]史华慈对严复的这些分析也适用于梁启超和胡适的思想局限。胡适曾表示，从梁启超到《新青年》有似英国维多利亚时代，是“侧重个人解放”的时代。[23]胡适的这一说法很有意思，他对英国十九世纪思想类型的推崇可与上述斯宾塞的思想相参读。胡适确实有不少尊重个人的意思，但基本倾向于“尚武阶段”的“民族国家”的模式。如他赞成政府的“干涉主义”，希望出现“好人政府”，及提倡“连群的个人主义”等说法，都未超出尚武阶段的范畴。这也是当时中国的具体政治情况决定的。

拓开一步说，在内祸外患的压力下，改革派和革命派皆致力于建立一个独立、富强的民族国家，两者的思想背景互相映衬。譬如，无论严、梁、胡都是进化的热狂鼓吹者，这和“革命”在传统意义

上的"应乎天而顺乎人"相印证,同时也把这一传统"革命"所包含的暴力成分合法化。也就是说,在本世纪初,中国传统政治文化中"革命"一词广为社会接受而成为口号,进化论起了作用。同样是进化论,后来被融入毛泽东的共产主义的历史进程的理论。

另一个"群众"模子的传递,起始于"五四"运动,并被迅速地意识形态化;几经曲折,由文化领域转移到文学领域,最后在毛泽东手里炉火纯青,成为一个政治概念。

早在"五四"之前,李大钊就在《新青年》等报刊杂志用"恐怖"、"流血"等煽动性的字眼欢呼苏俄布尔什维克"庶民的胜利"。[3]"五四"、"六三"运动发生后,知识界激进情绪迅速高涨,而且目睹全国群众运动的兴起,感到一种逼迫应付的压力。从当时的《新青年》、《新潮》等刊物来看,知识界为社会改造的前景提出种种主张,充满分歧和争论,犹如一部混声交响。在高音部里,可听到动员群众改造社会的主张。如李大钊乐观地盼望"知识阶级作民众的先驱,民众作知识阶级的后盾"。[4]嗣后,北大《新潮》派主将罗家伦在一篇总结"五四"运动一周年的文章里提出知识分子如何领导"群众"运动的问题,虽然他像李大钊一样,对于知识分子作群众的领导具有信心;他主张要搞好群众运动,首先要了解群众,取得群众的信任。他的"密诀"是"养猴子的人必须自己变成猴子","身上蒙上猴子的皮,这些猴子才会相信他"。[5]这个"密诀"对于知识分子来说不是好兆。问题是,一旦蒙上猴子的皮,是否能把猴子变成人,或把自己重新变成人,都颇成问题。罗氏总算幸运,后来没有真的去变猴子。

1928 年鲁迅和郭沫若之间关于"普罗文学"口号的争论,从"群众"话语的衍变来看,重要的不是两者之间谁胜谁负,而是这个观念随着国共两党斗争白热化而被左派意识形态化,隐伏在文艺领域里作为组合和分化知识力量的武器。先是郭氏在广州进行文学"北伐",一箭射落"文学革命"的帅旗,提出"革命文学",即"普罗

文学"的口号。主张文学是无产阶级对敌战斗的武器，是革命的宣传。一切文学分成两类：一类是"革命的文学"，一类是"反革命的文学"。一个作家不是创作"革命的文学"，就是创作"反革命的文学"。[27]郭沫若、成仿吾连同一批刚从日本带回的并不精通的马克思辩证唯物论的新进后生李初梨等人，在上海重新拉起"创造社"，向文学研究会、语丝派及新月派四面出击，一时间上海文坛炮声隆隆，硝烟弥漫。值得注意的是，郭沫若等人提出的"普罗"这一概念，指"无产阶级"，或工农"革命大众"，亦即认为是革命中最先进、最英勇的阶级。因此"革命文学"的口号包含着知识分子应当自认为"小资产阶级"并如何实行自身改造，把自己变为无产阶级的理论前提。

这批被鲁迅痛骂为"才子加流氓"的在上海文坛热闹了一通，便鸟兽散。[28]1930年"左联"在上海成立，由瞿秋白、周扬等人作为共产党的代表将"普罗文学"这一口号转换成更具弹性的"大众文学"。次年在上海文艺界进行关于"大众文学"的讨论时，瞿秋白把问题集中在文学的表现形式上，即文学如何表现"大众"的语言。"大众文学"是区分文艺界左右的武器，既收保存革命力量之效，同时能引导"小资产阶级"文艺家通过语言的学习实现自身的思想改造。他接过胡适的关于"死文字"和"活文字"的话头，攻击"新文学运动"是一种"欧化"的语言，或半文不白的语言，由此宣判新文学运动已经走入了死胡同。他说真正的"活语言"是能琅琅上口、妇孺皆晓的"大众"语言。[29]瞿氏是个语言的天才，他的《饿乡纪程》中的一些段落，读来有唱叹之妙；[30]他给鲁迅的讨论翻译的书信，显示其对语法的考究，妥贴处给人一熔铁浇平之感，尽管也会错译。[31]所谓"大众语言"即使语言党性化、意识形态化；自"五四"以来，白话经过瞿氏这番由洋及土的整合，形成一种语法、句法有固定秩序，文风统一的新文体。这和延安时期形成的毛泽东文体有直接关联。

毛泽东是“群众”话语集大成者。对于文艺领域来说，自1949年之后的这些年里，写作的最高境界既然是表现共产党领导的革命群众运动，毛泽东的群众话语便被大量引用到文艺作品中，甚至原文照抄也屡见不鲜。在《毛选》里，“人民”、“群众”、“无产阶级”、“工农大众”等等，大量出现。这些概念在党的权力结构中被规定秩序，但在具体使用时则根据需要。在必须“天天读”的“老三篇”之一《愚公移山》里，“人民”是“上帝”，共产党是愚公，愚公之所以要全心全意“为人民服务”，为的是感动“上帝”。[35]“群众”是伟大的，也是有这样那样缺点，所以必须接受共产党和无产阶级的领导。毛泽东的创造是把群众话语放在“国家”、“阶级”、“共产主义”和“历史”的结构中，作为一个个人，不管她（他）属于那一阶级，其毕身的使命是革命，也就是在共产党的领导下，被置身于朝社会主义、共产主义的历史必然进程中，而国家则是党为实现这一伟大目标的工具。国家的职能除了镇压敌对阶级外，主要是“组织”和“教育”人民，用毛泽东的语言：“有了人民的国家，人民才有可能在全国范围内和全体规模上，用民主的方法，教育自己和改造自己。……向着社会主义和共产主义社会前进。”[36]知识分子除了努力把自己改造成“人民”的一员，在历史的洪流中前进，别无出路。由此可以理解，在三四十年代的延安，毛泽东反复告诉知识分子：“革命的或不革命的知识分子的最后的分界，看其是否愿意并且实行和工农民众相结合。”[37]

毛泽东的“群众”概念，对知识分子而言，却是具体的、坚硬的。改革开放前，凡在大陆经历过各种政治运动的知识分子，都有一番体验。运动期间一张署名“革命群众”的大字报，或平时由“群众”给上级领导的小报告，就会平添风波和麻烦。当“群众”表示看不懂某作品，那说明这作品不是思想就是文风有问题。在政治运动中许多知识分子都难于忍受这种孤立于“群众”的痛苦

为什么知识分子和“群众”之间会形成这种不正常的关系？当

然可以简单地归之于政治的原因,但从近百年文化变迁的过程追究,怪毛泽东?怪革命?怪传统?怪激进?抑怪历史的揶揄?这里仅略加考察毛泽东文本中"群众"话语的历史的文本交错,在于说明毛泽东的理论不全是他个人的专利。所谓知识分子要"先做群众的学生,再做群众的先生",[59]有着罗家伦"猴子论"的影子,但表达得较为堂皇。所谓评判一个知识分子是不是革命的话,很像郭沫若为"革命的文学"和"反革命的文学"所作的两分法。所谓"文学就是宣传"的理论,也是当年创造社的杰作之一,而毛泽东比麦克昂高明,不会说要作家去"当一个留声机器"。[60]提倡向工农大众学习语言可溯源于瞿秋白,但不像瞿秋白那样攻击"欧化"语,而说西方的语言,好的也要学,听上去更为大度,更有"辩证"的意味了。

三、莎菲:孤独与"群"的现代伦理

选择丁玲《莎菲女士的日记》和周立波《暴风骤雨》略作分析,意在勾划二十年间"群众"话语在小说这一文学类写作中所隐寓的思想、文化,包括小说写法的一些特征和变迁。前者初刊于1928年《小说月报》,反映城市"小资产阶级""孤独"的窘况,其时"普罗文学"方兴未艾;后者出版于1948年,以东北某地"土地改革"为蓝本,是一部歌颂共产党领导下的"群众运动"之作,其时共产党百万雄师在战场上节节胜利,"新中国"即将诞生。从这两个作品还可看出,被革命群众话语熔铸的丁玲和周立波属于不同的类型。如果说前者在倾向于社会主义的那种乌托邦和谐诗时,仍带有某种天真和纯情,那么后者由于长期明显的意识形态的影响,成为群众话语的制造者。

《莎菲女士的日记》向来被大陆的批评界视作表现"病态"、"颓

废"、"爱情至上"或"极端个人主义"的作品而遭到贬斥，近年来在一些力图更合乎"人性"或"客观"的评论中，对这"个人主义"(或"主观自我")的待遇有所改善。但对"个人主义"的皮相的理解中，似乎蕴涵着对二十年代受欧洲文艺影响的部分"现代性"的热切召唤，同时却无视此小说所赖以产生的城市文化形态的独特性。如果把小说里位于"京都"西城的"寂寞、暗淡"的公寓移到更为热闹的城市——譬如作者当时实际上更为熟悉、革命风潮更为激荡的上海，那么从莎菲的独白中，可听出根源于那个背景——正处于骚动、组织中的群众和由刺刀与金融所统制的城市秩序相对峙——的狂躁。丁玲后来追述当时的苦闷："我那时候的思想正是非常混乱的时候，有着极端的反叛情绪，盲目地倾向于社会革命，但因为小资产阶级的幻想，又疏远了革命的队伍，走入孤独的愤懑、挣扎和痛苦。"[38]"我的小说就不得不充满了对社会的鄙视和个人孤独的倔强挣扎。"[39]由这样的提示作引导，当然可以把这篇小说中孤独即死亡的主题读出其政治寓言，本文则试图避免一种单纯政治的诠释，宁可把它读作一种关于"小资产阶级"处于都市和革命之间的"孤独"的寓言，也即处于困境中的现代性所隐含的文化冲突。

三十年代的上海文坛，要那些"亭子间文人"保持孤独，甚或品味孤独之乐，实在不切合实际。对她(他)们而言，都市不是没有诱惑，但那是舞台上的布景而工农大众在浴血苦战的"革命"是生动的实在。她(他)大都来自"破产的农村"；近代中国社会的一个变动，就是知识分子成为城市的浪人，不可能像陶渊明，藉几亩田免于饥馁，遂"采菊东篱下，幽然见南山"。[40]她(他)喝咖啡、看电影、住租界，不过限于经济地位，对布尔乔亚的声色犬马只能浮光掠影地观赏或享受，结果反引起屈辱和自怜，继而反抗和诅咒。租界的宁静和诗意也被视为不宁静、不诗意的根由。另方面，革命是可怕而引诱的召唤，它不仅能施予道德正义的满足，而且能提供可爱而纯洁的青年读者。从深层心理来说，革命可能带来与突然失落的

某些传统伦理的精神联系而获得心灵的平衡。

一篇好的日记是作者在不确定状态中对自己身份和内心活动的探索和揭露。随着日记的展示，其性格中的众声喧嚣得到淋漓的表现：乖张、狷狂、傲世、敏感，然而自怜自怨、自爱自弃。其中包括对性欲的直率暴露更显示出一个新女性的特征。不难看出，整篇小说的独白集中在孤独而产生的焦虑上，产生一种强烈然而捉摸不定的欲望；跳荡、不连贯的句子表现了狂热、多变、不安与绝望的情绪。许多看似无意的琐碎的叙述与此相映衬，暗示在无意义中却存在对人生意义的认真索求。

这样一些句子从修辞的角度看，被表达得极其强烈："我到底又为了什么呢？"[11]"但我能满足些什么呢？"[12]"我，我能说得出我真实的需要是什么呢？"[13]莎菲没有直接回答她真正需要的是什么，好像说得出，又好像说不出。如日记在开始时说的："我清清白白的想透了一些事，我还能伤心什么呢？"[14]然而她又陷入困惑："我真不知应怎样才能分析我自己。"[15]这样的追问和回答在口气上显得十分严峻，夹杂在日常而琐屑的身边细事与朋友交际的叙述中，显得不协调。她对自己的要求莫明可状，但一面又不断急切而肯定地表达了一种内心要求：她渴望爱，渴望了解和同情。但这又不是属于一般的爱、一般的理解和同情。在一月二号的日记里，莎菲希望在死的时候能从父亲、朋友和许多爱她的人那里得到安慰，但接着几句话值得玩味：

> 我迫切的需要这人间的感情，想占有许多不可能的东西。但人们给我的是什么呢？[16]

这里"想占有许多不可能的东西"显然不单指前句"这人间的感情"，而包括其他许多东西，而且是"不可能的东西"。又如："假如莎菲不如此贪心攫取感情，那莎菲不是便很可满足于那些眉目间

的同情了吗?"[47]莎菲所需求的感情是超越于一般的、个别的或世俗的感情。而这种要求在日记的后半部分变得愈益激切,如:"人在里面,真不必求什么! 这不是顶可怕的吗?"[48]"莎菲生活在世上,要人们了解她体会她的心太热太恳切了,所以长远的沉溺在失望的苦恼中,但除了自己,谁能够知道她所流出的眼泪的分量?"[49]或许也可以说莎菲有病,所以特别需要感情,但她所热烈渴求的远非那种世俗感情的满足。如"感情"、"人"、"了解"等字眼具有普遍的形而上的意义,或者可以说莎菲自身是这理想中的"人",她所需求的感情也远非一己的私情。

这种自我身份的不确定感和孤独感,固然可归咎于当时妇女参与社会生活的恶劣条件,这涉及鲁迅所说的"娜拉走后怎样"的问题。但莎菲不是娜拉的类型,富于象征意味的是,从日记一开始她读报的态度可看出她对现存社会秩序的不信任。她"顺着次序看那大号字标题的国内新闻,然后又看国外要闻、本埠琐闻……把教育界,党化教育,经济界,九六公债盘价……全看完,……"[50]这"次序"隐含一个从政治、经济、教育以及其他社会层面的"秩序",莎菲对这个现存的社会空间及其秩序不感兴趣,也不准备与之合作。这种否定和上述她对一种普遍、理想的感情和了解的要求相联系,或可以说她所渴求的是一种新社会空间,一种新的人际沟通关系。

莎菲的"孤独"包含着自严复以来知识分子所信奉的"群"的伦理。她的孤独只有那种理想的感情和同情方能满足,而造成这孤独是现存的污浊、可恨的社会。莎菲之所以自守孤独,因为她还抱着"幻想",她此刻处于"孤独灵魂的倔强挣扎"中,乃由于"幻想"趋于破灭,而孤独一面受都市物质的诱惑,一面为蓬勃兴起的群众革命所召唤。在二十年代中国的"社会主义"是一个有具体历史内涵的观念,是带有西方无政府主义和中国古代井田制度理想的混合物。[51]虽然这比当时共产党策动的群众运动更带浪漫与

温情，但毕竟互相有血缘关系。因此所谓"灵魂的倔强挣扎"，主要针对城市的诱惑而言。在日记中莎菲和凌吉士之间被表现得惊心动魄的爱情象征性地反映了这一冲突。

爱情对于摆脱这致命的孤独是一种机会，而且是小说中唯一的机会。"南洋人"凌吉士体现了莎菲的两种价值，即她难以克服肉欲的渴念，另方面厌恶其"卑丑的灵魂"，也包括与"金钱"相关的价值观。表面上看，最后莎菲以纯洁的"爱情"的理想战胜了这两者，但她并非一般所认为的"爱情至上主义者"。同以上的"感情"、"同情"等概念一样，它具有更为深广的社会含义。三月八号的日记中有一段话论及"爱"：

> 近来青年人在一处时，老喜欢研究到这一个"爱"字，虽说有时我似乎懂得点，不过终究还是不很说得清。至于男女间的一些小动作，似乎我又太看得明白了。也许是因为我懂得了这些小动作，于"爱"才反迷糊，才没有勇气鼓吹恋爱，才不敢相信自己是一个纯粹的够人爱的小女子，并且才会怀疑到世人所谓的"爱"，以及我所接受的"爱"……[32]

这段话里四个属于莎菲的"爱"的概念都打了引号，一个"爱"是别人的，没有引号。她的"爱"与"这些小动作"（即肉欲）的关系是暧昧的，虽非排斥肉欲，但意味着"这些小动作"在她的"爱"里甚为轻微。另在三月二十八号的日记里，当莎菲在幻想中被凌吉士"温柔的一抚摩"，"就牺牲了一切"时，她写道：

> 我应当发癫，因为这些幻想中的异迹，梦似的，终于毫无困难的都给我得到了。但是从这中间，我所感到的是我所想象的那些会醉我灵魂的幸福吗？不啊！[33]

那种使灵魂幸福的"爱",同样是超越了现实的,包含着乌托邦式"幻想"的内容。在小说的结尾,莎菲宁愿死于孤独,也不愿换取可鄙的物质,决意离开北京,去南方"无人认识的地方,浪费我生命的剩余"。并狂笑怜惜她自己:"悄悄的活下来,悄悄的死去,啊!我可怜你,莎菲!"[34]揭示了孤独即死亡的主题。

孤独是必须结束的,既鄙视物质的肉欲的都市,唯一的可能就是投身于革命,在群体中获得生命的意义。事实上丁玲在完成《莎菲女士的日记》后不久,便转向革命;只是在丁玲那里表现得较为特别的是,尽管她在此后的六十余年里历经坎坷,吃足了苦头,却始终真诚歌颂"革命大家庭"的"爱",这大约可追溯到莎菲对"爱"的独特的理解吧。

描写革命加爱情的《韦护》标志着丁玲转向革命的一个过渡。[35]男主角韦护是个"群众运动"的领导者。他身穿蓝布工人服,意志坚强,立场坚定,但他懂得裴多芬、柴可夫斯基和施特劳斯的音乐,曾有过相当浪漫的恋史。这人物还是搀和着许多作者自己的小资产阶级生活意趣的。韦护爱上了丽嘉,却很像一个晚明式的多情公子:陷入恋爱,而怠忽了革命,给革命造成损失。故事的结局决非晚明式的:才子不愿"为情而死",为了革命事业,断然离开了丽嘉。写到这里,作者似乎故意避免过多描写女人被弃的悲伤,更没有表示负心男子这样做不应当。这种情节的模式常见于传统的白话小说中:为了成全男人对社会的责任,对于那种薄情的行为没有抗议。丁玲写《韦护》时,还没有明确的写"大众文学"的意思,然而从莎菲到韦护,创作上的变化是明显的。不久,她因丈夫胡也频被国民党枪杀,遂义无反顾地投入革命,全心全意地从事宣传和创作"大众文艺"。

此后的丁玲把写作看成一种公共的、群众性的革命实践活动。三十年代"左联"所主张的"大众文艺"不光规定作者该写什么,也规定应该怎么写。转变后的丁玲不仅自己努力遵照规定写,也规

定别人怎么写。1931 年她担任《北斗》杂志的主编，在《对于创作上的几条具体意见》中要求作家："用大众作主人。""不要把自己脱离大众，不要把自己当一个作家。记着自己就是大众中的一个，是在替大众说话，替自己说话。"[36]

四、《暴风骤雨》：醒狮之梦的历史揶揄

1948 年周立波的《暴风骤雨》问世，从历史时机、特定的写作形式及其所担负的多重社会文化功能来看，非其它同类产品所能比拟，尽管艺术价值是另一回事。随着建立一个民族国家的历史任务基本告竣，群众改造社会的方式将发生转折，小说作为一种重要的社会文化产品，不仅提供一种堪称"典范"的写法，即体现毛泽东文体的典范，也为新社会里的生活模式提供形象的草图。作为描写革命群众运动的样板，小说这一文类被改造，而与"史诗"的性质相近。普罗什克曾盛称茅盾的小说为"史诗"(the epic)[37]所用的是西方概念，而中国《诗经》里一些庙堂"颂"歌，虽篇幅不像西方的长篇巨制，但更有自身的独特性，它们直接服务于国家权力。因此《暴风骤雨》能长期被视为主流文学的典范，并非偶然。

在这部小说里，作者力图以"现实主义"的创作方法表现毛泽东的群众话语，态度明确而认真。与同期出现的同样反映农村土改的长篇小说——丁玲的《太阳照在桑乾河上》——相比，丁玲在体会和溶化毛的有关群众思想的精义方面，还不及周立波。丁玲以二百多页的篇幅拖拖沓沓地写了土改工作队动员和组织群众斗倒恶霸地主、进行分田的过程，在《暴风骤雨》的上卷已经写完，而且写得层次井然，干净利索。下卷写土改的深入，即工作队如何巩固基层组织、发展群众力量、加强党的领导，以及如何深入细致地落实党对群众的各项政策，虽不像上卷斗韩老六那样轰轰烈烈，但

在体现国家力量如何整合全体国民共同走向社会主义方面,则令人有"渐入佳境"之感。

下卷叙述县委书记萧祥发现他原先蹲点的元茂屯领导班子出了问题,又率领工作队下去,进一步发动群众,改组农会,彻底打倒韩老六的姻戚杜善人等地主,贯彻党中央《土地法大纲》,并纠正政策上的偏差,落实了团结中农的政策,使元茂屯重新出现生气勃勃的景象了。此后叙述的几件都属小事,却关系颇大。一件是关于如何做"落后分子"的思想工作的问题。萧祥指示:"要想方设法,发动落后。要使参加运动的人数,占全屯人数百分之九十二,除开还不投降,还没改造的大地主,要把所有的人都团结在农会的周围。"[①]接着在第十七章就具体地写萧祥如何做了二混子李毛驴和老王太太的工作,而又奇迹般地收到实效,通过这两人的坦白,找出了地主窝藏的财物,更重要的是清除了元茂屯的隐患——韩老六的哥哥、国民党特务韩老五。把落后分子改造为好人,这些情节体现了毛泽东的群众话语:"有了人民的国家,人民才有可能在全国范围内和全体规模上,用民主的方法,教育自己和改造自己,……向着社会主义和共产主义社会前进。"

写了这含义深刻的一章,作者没有松劲。在接下来的一百多页里,群众运动的暴风骤雨实际上转入和风细雨,元茂屯忙于分田分财、划分阶级成分,怀着对美好明天的憧憬,沉浸在一片笑声里。但萧队长仍在辛苦思索和行动,力图把社会主义的阳光照进每一个角落。作为党的权力的象征,萧队长的意识和权力直接渗透到家庭。他为郭全海和刘桂芳做媒,建立了一个革命家庭。为撮合这头好事,这个"像圣贤一般"的萧队长流露出他温情的一面,而这婚姻也成为巩固基层政权的一种形式。后来农会主任郭全海参军,刘桂芳就担负起领导的责任。

萧队长另一件干涉家庭的情节,是因为贫雇农侯长腿收留了地主唐抓子的侄媳李兰英,引起农会成员的反对。萧队长好不容

易说服了大伙，成全了这一对。他对侯长腿说："咱们对投降的敌人都是宽大的。"接着又叮咛："可也得加小心啊，不该她知道的事，可别叫她知道。"[39]更有意味的是萧队长接着说道：

> 日后还得留心她的思想，看她到底是向着穷人呢，还是向着地主？别光听她嘴上说，得看她爱不爱干活，老实不老实？两口子天天一块堆，挺近乎的，啥也瞒不了。劳动能改造世界，也能改造人。你可告诉她：劳动五年，大伙也不再把她当地主娘们看待了。可得加小心，不要叫她把你拐带走，你得引她往前走才对。[40]

当年《新青年》诸公高喊彻底打倒中国传统的"家族主义"，只有在共产党手里才真正实现，并实现得如此彻底。"群众专政"，使家庭变成阶级斗争的战场。在周立波的笔下，李兰英已成为一种"阶级"标签。这其实也是透彻理解毛泽东关于"只有具体人性，没有抽象的人性"的结果。[41]周氏在三十年代初改名为"立波"(liberty)，乃英语"自由"之意。[42]在二十年的时间里，像"自由"、"人"这类欧洲文艺复兴的"普遍性"概念都被改造成富于中国特色的"区域性"的概念(也即李陀戏称之为"中国式现代性话语"[43])。周立波的这段萧队长的话，似乎写得颇为得心应手，然而在今天读来却不由得怦然心动。

《暴风骤雨》不仅记载了这"史诗"般的群众斗争运动，也预示一种即将出现的在和平环境里群众行为的模式，那就是开会。小说里大段、整章地写开会。从省里、县里到屯里的会，支持会、丈地会、追悼会、唠嗑会，不一而足；斗敌人、分浮财、评等级、报告、调查，什么都离不了会。小说题名为《暴风骤雨》也可视作"会议"的代词，如作者所形容：

黑天白日，大会小会，屯子里又卷起了暴风骤雨……[64]

如用巴赫金（M. M. Bakhtin）的"时空标记"（chronotope）这一概念，[65]颇可说明这"会议文化"作为特定时空内的文化模式，也对小说这一文类从母题、语言、人物乃至叙述形式的影响。周立波对大会小会的描写不遗余力。小说反复说明的这样一种逻辑：党是人民的救星，人民是国家的主人，党和群众在共同主宰历史。这一逻辑在空间意义上则转化为"天下为公"，而会场是这一概念的具体化。在会场里，集中体现党的指挥和智慧、群众的激情和伟力，这是激烈的战场，庄严的祭坛。如果说上卷里斗争韩老六的场面写得火爆激烈，刀光剑影，那么在下卷写会场里的"灯火"则力图体现一片"民主"的节庆气氛：

笑声像水浪，一浪推一浪，推遍全屋。……满屋子灯火通明，柴烟缭绕，松节油的香气飘满屋子的内外。人们都笑谈不绝……[66]

农会的西屋的两间房，间壁打通了，地当心拢起两堆火，烧着松木干棚子，火苗旺盛，一股松节油的香味飘满屋子的内外。里男外女，南北四盘炕，坐得满满堂堂的，后来的人连脚都插不进去。……人们抽着烟卷，嗑着瓜子。妇女们笑声不绝……满屋子香烟缭绕，灯火通明，像办喜事似的……[67]

从小说文类加以考察，这部史诗式的作品，固然是受近现代西方文学影响的产物，周立波接受了苏俄"现实主义"和文学"典型"论。这里着重指出它和中国传统的"编年史"体裁的联系。严格地说，像《暴风骤雨》以及后来长长短短的同类作品可称之为"纪史文学"，但和那些私家编修的（如蔡东藩《民国演义》）或虚构的（如许

啸天《清宫十三朝演义》）不同，属于历代官家的修史传统。它的写法有“正史”体那种代表当朝褒贬人物与事件的渊源，亦带点“实录”体的意思，即逐年逐月逐日地记录历史，直接记录官方各类文件，如中央命令、党报社论、上级指示等，更重要的是：直接记载“最高指示”。如萧队长一次群众会议上“满脸笑容地”背诵毛主席在《目前形势和我们的任务》中的原话。[68]这“笑容满面”是在宣读“最高指示”时应有的姿态，当然亦可视为一种修辞手法。这种修辞手法在后来浩然的《金光大道》里得到升级：毛泽东的“语录”印成了黑体字。[69]《暴风骤雨》代表一种新的文类的诞生，看上去既不现代，亦不可爱。由于各种官样应用文体的渗入，必然使从外国搬来的本来不那么地道的“现实主义”更打折扣了。

周立波处于党的领导和群众之间，走在这两者观念游戏的钢索上，这游戏却不乏内在的紧张。作为一个呆过三十年代上海“亭子间”的知识分子，在复杂的文化背景和强烈的自我改造意识之间，并不总是和谐的。尽管在写作中像一个小心谨慎的史官，揣摩政策，工于裁剪，其自身的才华和性格不无悸动和挣扎，但如作者自己说的，他接受“同志”的意见，“比较的强调了党的领导作用，工作队是在土改中实现党的领导的机构，因此，写工作队的领导，就是写党的领导”。[70]从概念出发的结果，萧队长形象显得干瘪、刻板，但有意思的是这么一段：

> 依照平常的习惯，萧队长碰到新的疑难的问题，总是拿出他从毛主席的文章里体味出来的得力的武器：抱着虚心学习的态度，向社会、向群众、向他领导的人们作细致的调查。[71]

在萧队长形象的描写上显出作者特有的谨慎，却蕴含着内在紧张。事实上当时有人批评：“在群众和党的关系上，党领导群众这方面

是写上了，而群众给予工作队的影响，以及群众教育群众，则写得比较少。"[22]这种意见对周立波来说，似乎并没起什么作用。一般认为此书在"农民语言"的运用上和老孙头形象的刻画上有艺术特色。的确，这两个因素给这部作品的缺陷起到某种程度的弥补作用。周立波喜欢谈他对"农民语言"的学习和运用，表明他向群众学习的成绩。正如唐小兵所揭示："农民语言只是某个意义的点缀，而不是意义的本身。"[23]使用农民语言造成"农民性"的假相，但所起的实际作用遮盖了作者在塑造正面英雄形象方面的无能。当时也有人指出小说里仍有"欧化语法"，和农民语言"不调和"，[24]这种要求纯粹农民语言的批评实在显得幼稚。所谓向群众学习语言，语言是手段而不是目的。既然小说中突出了党的领导，关于农民语言是不是纯粹并不重要。在党和群众的观念游戏中，在权力和写作的关系中，周立波以农民语言作装饰可谓适得其妙。同样的，在老孙头作为一个中不溜湫的农民身上，可以制造笑料而不犯政治错误。于是作者的才华在权力和写作的紧张关系中通过农民语言和老孙头找到了发泄的渠道。

《暴风骤雨》所描写的群众运动毕竟意味着历史的转折。小说将近尾声时，萧队长在小本子上写道：

> 一百年来，我们的先驱者流血牺牲渴望达到目的，就是使我们不再挨打的目的，如今在以毛主席为首的中共中央的英明领导下，快要达到了

萧队长写到这里，"两眼潮润了，眼角吊着两颗泪瓣"。[25]这也是周立波的激动的泪瓣。

百年来知识分子在醒狮之梦中，在为革命和国家之谜所困的同时，也在制造这一革命和国家之谜；在写群众话语时，也被群众话语写。

萧队长的醒狮梦还只做了一半。

1993年10月14日于洛杉矶

注释

① 《新民丛报》(1903年25号),"封面题跋"。

②、③ José Ortegay Gasset, *The Revolt of the Masses* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1957), p.11, 54.

④ 关于中国十四世纪中叶"世俗化"文化潮流,参拙作《元末东南沿海城市文化特征初探》,刊于《复旦大学学报》(1988年1期),31—40页。美国学者狄百瑞把晚明时期王艮等人为代表的"泰州学派"的思想传播称为"群众"运动,这与"世俗化"文化潮流有一定联系。见 Wm. Theodore De Bary, "Individualism and Humanitarianism in Late Ming Thought in Wm. Theodore De Bary ed., *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia University Press, 1970), pp.145—225.

⑤ 关于"革命"一词包含广义和狭义及中国近现代"革命"话语在本世纪初的形成,参本书第八篇

⑥ 在近期出版的研究中国本世纪初中西文化思想复杂性的著作中,探究词语的"使用"在文本中的复杂形态已被作为新的读解策略得到运用。可参汪晖《"赛先生"在中国的命运——中国近现代思想中的"科学"概念及其使用》,《学人》(1991年第1辑),第49—123页, Lydia H. Liu(刘禾), "Translingual Practice: The Discourse of Individualism between China and the West", in *Position* (Vol.1, No 1, Spring 1993), pp.160—193.

⑦ Pierre Bourdieu, "The Uses of the 'People'", in *In Other Words* (Stanford & California: Stanford University Press, 1990), pp.150—155.

⑧ 胡适《导言》,见《中国新文学大系·建设理论集》(上海:良友图书印刷公司,1935),第11—12页.

⑨ Pierre Bourdieu: "The Uses of the 'People'", p.152.

⑩ 胡适《逼上梁山》,见《中国新文学大系·建设理论集》,第26—27页。

⑪ 艾青《序》,江丰编选《西北剪纸集》(上海:晨光出版公司,1949),第1—9页。

⑫ Walter Benjamin, "On Some Motifs in Baudelaire", in *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1968), p.169.

⑬ Leo Ou-fan Lee, *Voices from the Iron House* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987), p.69—88.

⑭ 《文化偏至论》,见《鲁迅全集》第一卷(北京:人民文学出版社,1991),第52页。

⑮ 《原强》,见《严复集·诗文》第一册(北京:中华书局,1991),第6页。

⑯ 《与熊纯如书》,见《严复集·书信》(北京:中华书局,1986),第630—634页。

⑰ James Reeve Pusey谓达尔文进化论最初引入中国时,严复、康有为与梁启超扮演最重要的角色,而发轫于进化论的社会思潮终于倾覆中国帝制。并谓严氏向被视为保守派,其历史作用被低估。见 *China and Charles Darwin* (Cambridge: Harvard University Press, 1983), p.7.

⑱ 《严复集·诗文》第一册,第17页。

⑲ 《严复集·诗文》第二册,第360页。

⑳ 对于李泽厚的"启蒙与救亡双重变奏"论,李陀的批评是近年来所见文章中最能切中其弊的,见《丁玲不简单》,《今天》(1993年第2期),第236—240页。

㉑ 参 Hao Chang, *Liang Ch'i-ch'ao and Intellectual Tradition in China, 1890—1907* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p.224—225.

㉒ 参 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (New York: Harper Torch-books, Harper & Row, Publishers, 1964), pp.69—76.

㉓ 引自张朋园《胡适和梁启超》一文,《"中央研究院"近代研究集刊》(1986年15期),第106页。胡适的类似议论见《新文学大系·建设理论集》中《导言》,第30页。

㉔ 《庶民的胜利》,见《李大钊选集》(北京:人民出版社,1962),第109—111页

㉕ 《知识阶级的胜利》,见《李大钊选集》,第308页。

㉖ 《一年来我们学生运动底成功失败和将来应取的方针》，《新潮》(1920年4号)，第846—861页。

㉗ 《革命与文学》，见饶鸿兢等编《创造社资料》(福建人民出版社，1985)，第125—134页。

㉘ 《上海文艺之一瞥》，《鲁迅全集》第四卷，第291—303页。

㉙ 《大众文艺的现实问题》，丁易编《大众文艺论集》(北京师范大学出版部，1951)，第96—127页。

㉚ 《瞿秋白文集·文学编》第一卷(北京：人民文学出版社，1985)，第15页。

㉛ 《论翻译——给鲁迅的信》、《再论翻译——答鲁迅》，见《瞿秋白文集·文学编》第一卷，第504—514页，第515—530页。对瞿氏翻译之批评，见戈宝权《漫谈译事难》，收入王寿兰编《当代文学翻译百家谈》(北京：北京大学出版社，1989)，第47页。

㉜ 《毛泽东选集》(北京：人民出版社，1969)，第1001—1004页。

㉝ 《论人民民主专政》，同上，第1365页。

㉞ 《五四运动》、《青年运动的方向》，同上，第523、第530页。

㉟ See Tsi an Hsia, *The Gate of Darkness: Studies on the Leftist Literary Movement in China* (Seattle and London: University of Washington Press, 1968), p.55.

㊱ 《在延安文艺座谈会上的讲话》，见《毛泽东选集》，第821页。

㊲ 麦克昂《英雄树》，《郭沫若全集·文学编》第十六卷(北京：人民文学出版社，1989)，第44—50页。麦克昂即郭沫若。

㊳、㊴ 《一个人真实的一生——记胡也频》，见杨欣贵编《丁玲》(香港：三联书店，1985)，第179、180页。

㊵ 关于中国古典文学中孤独主题的研究，可参斯波六郎《中国文学における孤独感》一书(东京：岩波书店，1985)。

㊶、㊷、㊸、㊹、㊺、㊻、㊼、㊽、㊾、㊿、52、53、54 分别见杨欣贵编《丁玲》，第24、36、10、6、7、10、36、32、37、3、22、38、40页

51 关于西方"社会主义"思潮在本世纪初中国知识分子传播及包括"井田制"在内的思想特色，孙中山、梁启超等围绕土地问题的争论，参 Martin Bernal, *Chinese Socialism to 1907* (Ithaca and London: Cornell University

Press, 1976), pp.8, 49—76, 90—128, 154—157.关于二十年代初上海激进知识分子与社会主义、共产主义思潮的研究,见 Arif Dirlik, *The Origins of Chinese Communism* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1989), pp.160—163.

⑮ 《书护》(上海:开明书局,1939).

⑯ 见逢子编《丁玲选集》(上海:天马书店,1939),第267—270页.

⑰ Jaroslav průšek, ed. by Leo Ou-fan Lee. *The Lyrical and the Epic* (Bloomington: Indiana University Press, 1980), pp.ix-x.

㊽、㊾、㊿、64、66、67、68、71、75 《暴风骤雨》,见《周立波文集》第一卷(上海文艺出版社,1981),第386、413、414、337、405、397、469、381、478页。

61 《在延安文艺座谈会上的讲话》,见《毛泽东选集》,第827页。

62 《周立波传略》,见李华盛、胡光凡编《周立波研究资料》(湖南人民出版社,1983),第14—15页。

63 见《丁玲不简单》,《今天》(1993年第2期),第239页。

65 M. M. Bakhtin, "Forms of Time and the Chronotope in the Novel", in *The Dialogic Imagination* (Austin: University of Texas Press, 1981), pp. 41—258

69 浩然:《金光大道》(北京:人民出版社,1972),第49页。

70 《现在想到的几点——〈暴风骤雨〉下卷的创作情形》,见《周立波研究资料》,第287—288页。

72、74 《〈暴风骤雨〉座谈会纪录摘要》,见《周立波研究资料》,第299页。

73 《暴力的辩证法——重读〈暴风骤雨〉》,《二十一世纪》(1992年,总11期),第85页.同见《再解读:大众文艺与意识形态》(香港:牛津大学出版社,1993),第108—126页。

(原刊《今天》1993年第四期)

（十）革命的女性化与女性的革命化

——茅盾早期小说中的“时代女性”与现代时间意识，1926—1929

一、引　子

如果说茅盾(1896—1981)的“历史小说”的诞生在某种意义上是“世界革命”的历史叙述形式在中国的展开，那么卢卡奇(Georg Lukács，1885—1971)的有关论述为我们观察两者间的“接轨”提供了可资参考的框架。这里主要指卢卡奇的在三十年代中叶旅居苏俄时期写的《历史小说》(*The Historical Novel*)一书。此时的卢氏已经皈依马克思主义，早已否定了他原先代表西方人文主义传统的文学观——如在《灵魂与形式》或《小说的理论》中所表述的[1]——较为自觉地运用无产阶级的历史意识作为小说分析的武器，而且多少受到当时斯大林时期的文艺政策的影响。据《历史小说》中的一个主要论点，1848年革命浪潮席卷欧洲之后，如福楼拜的《沙浪博》所显示，资产阶级的“现实主义”文学已经不再能够把握历史前进的脉搏，同时意味着无产阶级的历史意识走向成熟。这对茅盾所处的中国境遇颇有投亮之处。茅盾开始创作历史小说，恰在1927年国共两党的合作失败，共产主义运动发生危机之时，因此他对当代史的叙述自觉地追求“时代性”，颇如当年的卢卡

奇，力图以世界历史"进化"的普遍性作为真理的依据，继续推进共产主义革命事业。然而在具体的中国境遇中，这种"普遍化"的过程，诚如"茅盾"这一名字及其命名方式所暗示，他的早期小说写作同他的身份危机和存在意识，同城市文学传媒及文学生产方式，同无产阶级的党性原则及民族救亡的命运紧密联系在一起，呈现极其紧张的冲突与最终整合的过程。

卢卡奇认为，西方"历史小说"诞生于十九世纪初，是受赐于法国革命的现代现象。以前的现实主义社会小说所描写的，是一种抽象时间中的历史，人作为个体的存在，其意识是先验的、超然的。法国革命与随之而来的拿破仑皇朝的兴衰，首次使历史成为一种"群众的经验"。长期的社会动荡和战争，唤醒了各国的民族意识，人们越来越意识到生活在共同的时代氛围中，历史事件与集体记忆越来越密切地联系在一起，并越来越意识到自己与其所存在的社会历史条件之间的关系。"现在，假如像这样的经验和那种认识——整个世界都发生同样的动荡——相联系，这就必定大大增强了那种感觉，即感到有这么一种可唤作历史的东西，感到它是一种不断的变化过程，最终感到它给每一个个人的生活带来直接的作用。"[②]另一方面，革命增强了群众的历史主体意识，如法国革命中主动投入军队而高唱《马赛曲》的群众，开始体验和分享一种民族情感，由是产生了民族的内心生活。这样的革命过程已经无形中拆除了贵族和平民之间的界限，同时使社会底层的农民、小资产阶级等分享这种自豪的民族意识。"他们第一次感觉到法国是他们自己的国家，是他们自己创造的祖国。""因此，在这种群众的历史经验中，民族因素一方面和社会改造的问题相联系，另一方面，人们越来越意识到民族历史与世界历史的关连。这一对于历史发展特征的增强的意识开始影响到经济条件和阶级斗争的判断。"[③]

卢卡奇是历史进化论的忠实鼓吹者。他关于历史小说的论说本身是"历史精神"的螺旋式开展，体现出强烈的当代性与意识形

态。他叙述欧洲启蒙思潮到法国革命一脉相承，代表了人类历史的进步方向。拿破仑一世之后，由于王政复辟，各国封建势力卷土重来，使历史进程暂遭挫折，但从反面证明了"历史必然性"。当然卢卡奇把马克思的关于社会发展阶段的生产模式和阶级斗争理论看作历史发展的最终归宿，指出从法国革命到1848年革命，资产阶级为自己制造了历史困境和讽刺，即自己不再革命，并成为革命的绊脚石。卢氏这番诠释的历史局限是明显的，不仅马克思的关于资本主义行将消亡的预言并未兑现，也表现出他对历史精神的理解——从启蒙时代的人文主义，发展到后来的民族主义和阶级意识——历史前进的方向似乎愈益狭窄。尤其当他以阶级利益作为历史小说的批评标准，遂对十九世纪以来的现代主义文学表现出极大的偏见。

与一般庸俗马克思主义者不同的是，卢卡奇没有陷入唯经济决定论。他的论述根植于德国哲学背景中，颇重视精神在历史中的开展与实现。他固然强调人受到经济、文化等社会条件的制约，同时也强调自觉的阶级意识对于历史创造的主动性。在这方面卢卡奇似乎更倾心于黑格尔的关于"世界精神"的说法。像马克思一样，他也批评黑格尔的这种说法在精神和物质的关系上本末倒置，但他称赞这种精神"体现了历史的辩证发展"。用黑格尔的话来说："精神否定自身，并必须克服自身，为自身的目的设置对立的障碍；进化……在精神中……是一种无休止的、艰巨的否定自身的斗争。精神所欲达到的是实现自身的理念，但它也给自身隐藏了这一理念，并在自身疏离中充满欣喜和满足……此时精神的形式已经不同于原来的形态，变化不仅在事物的表层上发生，而且在理念的内部发生。得到修正的正是理念本身。"[3]或许正由于那种对于精神形式的内在演变的探究，使卢卡奇的《历史小说》在美学形式的诠释方面包含许多真知灼见。

在中国的现代境遇里，以甲午之耻为标志，与民族意识觉醒的

同时，知识阶层开始重视小说的社会功能。[4]自从严复的《天演论》问世以来，关于社会与种族进化的观念迅速传播，深入人心。梁启超在1902年发出"小说界革命"之后，小说成为民众启蒙的最重要的工具，晚清小说具有鲜明的反映现实的倾向，即使像《海上花列传》、《九尾龟》等"狭邪小说"，也描写当下的城市生活。最明显的莫过于"谴责小说"，如《二十年目睹之怪现状》、《官场现形记》等，反映社会黑暗、政治腐败，正包含着中国必须"进化"、"革命"的思想。但黑格尔式的"世界精神"渗透到现代小说里，换言之，中国小说成为十九世纪以来世界历史意识的载体，还要到二十年代后期，中国社会内部运动和阶级矛盾的进一步激化。茅盾在这方面扮演了一个"接轨"的角色。

茅盾从1927年8月开始写小说，在不到一年的时间里，完成了《幻灭》、《动摇》和《追求》（即《蚀》三部曲）。1929年5月，在创作《虹》的过程中，写《读〈倪焕之〉》一文，其中最初谈到"时代性"：

> 所谓时代性，我以为，在表现了时代空气而外，还应该有两个要义：一是时代给与人们以怎样的影响，二是人们的集团的活力又怎样地将时代推进了新方向，换言之，即是怎样地催促历史进入了必然的新时代，再换一句说，即是怎样地由于人们的集团的活动而及早实现了历史的必然。在这样的意义下，方是现代的新写实文学所要表现的时代性！[5]

对照茅盾和上文简单勾画的卢卡奇的论述，我们可发现两者对历史与小说功能的基本理解有惊人的合拍之处。他们同样认为，历史朝一定的方向运动，人不可能摆脱历史的力量，但能认识历史的"必然"运动而把握这种力量，而且只有那种代表历史方向的"集团"才能成为历史发展的动力。这样的相似性提供某种比较文化的框架，从中呈现中国境遇的具体性和复杂性。中国在短短的二

三十年里，无论历史和文学，好像在重演欧洲百多年来的活剧，这是世界范围里十九世纪以来的民族主义的继续开展。在某些方面看来，这个改编的"简本"似乎缺乏"原本"的某些重要的细节，但这一"简本"的压缩的表现形式，不仅根植于自身文化的深刻性，而且本土和外来的不同线索相交织，出现更为复杂的情况。如果说茅盾的历史小说体现了黑格尔式的"历史精神"，这种体现似乎是平面化的。已故的安敏成(Marston Anderson)指出："即使我们接受茅盾的颇为简捷的好意，带着黑格尔的辩证性来阅读茅盾的《蚀》，我们会发现构成他小说世界的矛盾的结构包含一些明显的非黑格尔的特征，这些特征一再辜负了它们所允诺的富于希望的解决途径。"[7]的确，那种更为深切的伦理关怀，不仅切断了黑格尔式的辩证过程的开展，也减弱了对于美学形式的兴趣。但所谓的"非黑格尔的特征"或正体现了黑格尔意义上的"解决途径"，而更需要注意的是这些特征的复杂运作方式。

在这二三十年中，中国现代小说的命运，也被大致规定在"世界文学"的框架中，在民族主义、群众运动、阶级斗争等"革命"和"现代性"坐标中移动。如梁启超在提倡"小说界革命"时，宣称"小说为文学之最上乘"，[8]这一对于中国传统文类秩序的内在颠覆，是直接借鉴西欧文学经验的结果，犹如在中国的文学机体上动了一次有决定意义的大手术。如果说这样的"接轨"带有某种粗暴的强制性，那么茅盾在1929年对"时代性"的宣称，和欧洲"现实主义"思潮颇为契合，却在很大程度上取决于中国现代境遇的自身逻辑。

促成茅盾对于历史和小说文体的认识的转折的，是"五卅"这一最近的事件。自晚清以来，知识分子受了线性历史进化观的影响，把国家形式与群众运动视为中国问题的重心，而"顺天应人"的历史变动性作为中国传统"革命"话语的核心价值，却成为极其重要的内在精神动力。[9]当茅盾声称"'五卅'爆发后宣告'五四'时代

的正式告终”,[10]实即表达了当时革命“左翼”的普遍认识,即从“五四”学生运动到“五卅”群众运动,仿佛从中国社会内部孳生了推动历史“进化”的“必然”形式,把线性史观具体化了。有的学者认为,二七年的革命失败,使茅盾从政治前线退却,文学的功能遂被拔高。[11]革命的失败固然直接刺激了茅盾的历史小说的诞生,但正如茅盾对“五卅”运动的强调所蕴含的,要求小说叙述体与历史运动的合拍是历史显示自身“进化”的逻辑反应。而对茅盾来说,小说应当担任的历史性角色是由历史本身规定的,即一方面必须反映“五卅”运动的寓言性,另一方面必须反映由“五卅”出发的对“五四”以来“新文化”和“新文学”的反思。

当清末士大夫开始认识小说的社会功能时,如严复、夏曾佑的《本馆附印说部缘起》一文,蕴含着某种暧昧和紧张;承认小说对“人心”的影响力出乎“经史”之上,似乎已经预言小说地位的改变及随之而来的民众启蒙与文化秩序的激烈变动。文明开化取决于“人心”的普遍觉醒与参与,这似乎更须借助小说的“附会”、“凿空”的想象话语;同时他们顾虑“说部之毒”,排斥中国自身的小说传统。[12]因此小说应当表现什么,谁是小说的作者和读者,成为改良主义者的中心课题。正由于思想底层蕴积着这样的焦虑,梁启超在鼓吹“小说界革命”时,把小说尊为最重要的文体,同时强调“小说界革命”的前提是“新小说”、是“新民”,因此到底应当先有那种以西方“公民社会”为蓝本的“新民”,还是先有以这样的新民为对象的“新小说”,梁启超陷入某种“乌托邦”的想象之中。他的小说概念所包含的现代性实即是一个有待实践的理想的国家形式,一方面他蓄意造成“革命”逻辑的内在转换,切断小说与群众运动、暴力革命的联系,另方面他赋予小说以超负荷的历史任务,力图使之成为建构民族精神和国家形式的工具。

二十年代末,当茅盾提出小说的“时代性”,并批评“五四”以来“不能产生时代的文学作品”、“没有伟大的社会意义的作品”时,[13]

实即重弹了当年梁启超"小说界革命"的主题;不无历史揶揄的是,"新小说"变成了"新写实文学","新民"变成了"普罗列塔利亚"。在茅盾那里,理想中的小说形式却成为民族革命的断裂形式,变为一个巨量的空间,多姿多彩的个人欲望与社会力量在其中交锋、斡旋、消融。茅盾在相当程度上分享了梁启超的功利主义的文学观,[14]而此刻革命遭受挫折,民族危机加剧,文学的革命性重又凸现,因而使茅盾的"为人生的文学"主张成为新文学的主流。但茅盾对"新写实文学"的认识及其"历史小说"的创作,对于"五四"新文学传统而言,提出了新的形式上的要求,也带来了重要的变革。当"历史"成为一个比喻,一个必须重构的神话,一个有待填充的权力真空,而"长篇小说"受到召唤表现历史进程的"必然",这就对于作家如何处理与生活、知识、理论等关系方面带来了新的挑战,也更强调作品的意识形态功能及作家的道德责任感,更重要的是,这在如何运用语言构筑人的主体意识与历史的关系方面,提出了艰巨的课题 尽管茅盾的创作过程充满冲突,我们对他在意识形态与艺术成就方面的功过是非或许会有种种看法,但在小说形式方面他对新文学所作的卓绝贡献仍有待继续探讨。

本文讨论茅盾早期小说的"时代性",以他的《蚀》三部曲、《虹》及《野蔷薇》中的短篇小说为限。想提的问题是:这些作品是怎样表现"时代性"的?"时代性"或历史意识是怎样进入他的创作过程的?和再现形式的关系怎样?由于这些小说都写"时代女性",更为诡谲、棘手的问题是:这些女体是怎样成为"时代性"的指符的?具体地说,她们与时间意识、叙述结构、政治及美学的功能方面,是怎样的关系?本文不能为这些问题作系统的解答,而打算结合一些已有的研究成果,[15]投光于几个横截面,——对于当时茅盾所面临的一些具体问题的想象——试图揭示某种历史过程的复杂性,其中展示理论与写作、艺术再现与作者生活经历、社会及文学环境之间的相互交织的图像。须强调的一点是,正如卢卡奇指出,十九

世纪小说中的历史意识，与其说是来自哲学家的历史观念的影响，勿宁说产生于那种“对于现实反应的共同特征，在历史与文学中产生了相似的历史意识的主题与形式”。[16]茅盾提出“时代性”，主要是他自身面临的危机或是他想象中的历史困境的解决方式，不仅在理论上是他对历史现实的美学反应的提炼和表述，而且标志着在他的历史小说创作中某种新的形式的诞生。但是当我们深入这一历史过程，可发现其间充满揶揄与吊诡。

二、连续与断裂：文学理论与创作实践

学者们都注意到，茅盾对西方文学理论的了解和介绍，对于当时新文学的理论建设以及他自己的小说创作都有重要的关系。嘎利克(Marian Galik)《茅盾与现代中国文学批评》一书中，在新文学思潮的画布上勾描出茅盾文学思想演变的脉络。简言之，勾画出茅盾如何从二十年代初鼓吹“自然主义”，在左拉和托尔斯泰之间更倾心于前者；如何到二十年代中期转变为“无产阶级”革命文学的代言人，从而对世界“先锋”(Avandgarde)文艺基本持否定态度。这些分析和归纳相当清晰、精当。[17]这样的线性描述是必要的，但如果我们考虑这一理论形成过程中的非线性特征，这样的“清晰”勾勒有多大的实效便成问题。他的理论开展如果不是被看作一种由钢筋水泥浇制而成的坚固结构，而如一种“源头活水”般的有机体，在不断吸收和散发西方文学理论的过程中，各种“主义”互相穿透、交叉，充满断裂和连续，这更有利于观察理论与创作的关系。尽管某些主张早就遭到排斥，但在创作中却能通过主观欲望和记忆的过滤，对写作起作用。

二十年代的茅盾对于西方文学理论的介绍和批评，在内容上极其多样，涉及自然主义、未来主义、表象主义、现实主义、新浪漫

主义等。对于文学论战的热情，在新文学营垒中表现突出，先后同鸳鸯蝴蝶派、学衡派、创造社等都有过争论。他的文学理论叙述的开展方式，由于受到印刷传媒、言说对象、文学事件、文类及语境等条件的制约，理论话语不断变化，呈现片断，庞杂、互渗、包容的特点。首先，茅盾强调要系统地介绍西方文学理论，但他自己的接触和接受过程出现很强的偶然性、选择性；而且选择和判断的标准常常受到具体语境的左右。其次，那种"现炒现卖"的介绍方式不仅出于"将西洋的东西一毫不变动的介绍过来"的最初动机，[19]也取决于市场需求，这就导致对于理论广泛介绍的倾向，而对理论的探求就不必深究或具有一贯性。如卢卡奇坚持他的批评原则，根本不能欣赏陀思妥耶夫斯基，而对茅盾来说，则不存在这样的情况，却也能给予一种同情的理解。[20]第三，茅盾同时给不同性质的刊物供稿，既为温和的属于商务印书馆系统的杂志，也用笔名为激进的《共产党》杂志写稿。这样就增加了情况的复杂性。

的确，茅盾从二十年代初主张"自然主义"，到四、五年之后主张"无产阶级"文学，这包含认识上的变化，也具内在一致性。如对文学中人性表现的理解，最初强调抽象的"人的文学"和"永久的人性"，到后来声称"全民众"是"一个怎样可笑的名词"。[21]他对文学进化阶段的提法，所谓从太古时期"个人的"，到中世时期"帝王贵阀的"，到现代"民众的"。这提法显然比较幼稚。1925年，茅盾似乎接受了马克思主义，说文学须表现的"时代精神"，约略分为"五个阶段"：原始共产社会、游牧社会、农业社会、封建制、资产阶级的德谟克拉西主义。[21]这个马克思主义关于社会进化的说法没提"社会主义"，因此这个版本似乎不够经典。从这一时期知识分子的"左"倾思潮而言，正如茅盾自述的，他们"从个人主义、英雄主义、唯心主义，转变到集团主义、唯物主义，原来不是一翻身之易"。[22]

在这个"源头活水"的流向中，思想底层已经积淀着历史和小说的"进化"观念。然而，其间有两个特点一向未曾被注意，涉及茅

盾对文学及其理论的基本态度。一是他虽然热衷于各种“主义”，但在1923年之后，似乎跟恽代英把“主义”称为“八股”有关，茅盾就避免使用“主义”。1928年，当新文学如“创造社”诸君高唱“革命文学”高调时，茅盾不以为然，而且作文批评；对于有人提出他数年前介绍过的“新写实主义”时，表示“我以为把它照样移植到中国来是值得怀疑的”。[19]事实上他自己在稍后《读〈倪焕之〉》里的提法是“新写实文学”。这和他从提倡“自然主义”到“无产阶级文学”的态度是一致的。其间的区别是，“主义”指一定的文学运动及文学规范、信条，称“文学”就含有不确定感，或视之为一种有待展开的场域。

另一点是茅盾的“现实”感，或是那种特殊的在历史境遇中的现实感。那种西方“现实主义”小说中所表现的“当下性”，在茅盾那里变成一种呼吁：“我觉得文学的使命是声诉现代人的烦闷”，[20]这里“现代人”主要是指城市青年。这是驱使茅盾走上小说写作的原初动力，也无怪乎有人称他开创了中国的“都市文学”。当这种来自世界文学的现代性落实到中国现实，我们可听到那种更为尖迫的道德选择的呐喊：“我们要像蓝煞罗一样，定了眼睛，对黑暗的现实看，对杀人的惨景看。我们要有钢一般的硬心，去接触现代的罪恶。”[21]

这两个都受到所谓“进化”的历史框架的操纵，但说明茅盾对于文学的使命保持一种健康的感受，使他能更贴近生活本身，而对观念的虚妄性有所戒备，这不是所有作家都能做到的。理解这两点，有助于本文试图展开的论点，即说明为什么茅盾在开始写小说时，却在理论上出现不小的断层，却力图回到生活的真实，力图摆脱观念或主义的桎梏，找到他自己的声音，也为文学找到其中国使命。1928年7月，茅盾完成《蚀》三部曲之后，发表著名的《从牯岭到东京》一文：

有一位英国批评家说过这样的话：左拉因为要做小说，才去经验人生；托尔斯泰则是经验了人生以后才来做小说。

这两位大师的出发点何其不同，然而他们的作品却同样的震动了一世了！左拉对于人生的态度至少可说是"冷观的"，和托尔斯泰那样的热爱人生，显然又是正相反；然而他们的作品却又同样是现实人生的批评和反映。我爱左拉，我亦爱托尔斯泰；我曾经热心地——虽然无效地而且很受误会和反对，鼓吹过左拉的自然主义，可是到我自己来试作小说的时候，我却更近于托尔斯泰了，……[②]

当茅盾援引左拉和托尔斯泰作为他的文学创作楷模时，似乎怠慢了不久前经他大力推奖的无产阶级文学泰斗高尔基，而且在这篇文章和稍后的《读〈倪焕之〉》中，干脆表示"要使新文艺走进小资产阶级市民的队伍"，他不但不再重弹"无产阶级文学"观，甚至批评那种"为劳苦群众而作"的新文学是无的放矢，"它的文坛上没有表现小资产阶级的作品，这不能不说是怪现象吧！这仿佛证明了我们的作家一向只忙于追逐世界文艺的新潮，几乎成为东施效颦。"[③]这些言论表明茅盾的文学立场，比较前一阵的激进言论，出现即使不算倒退，也是与革命的离心倾向，而在批评"追逐世界文艺的新潮"时，含有强调某种"地方性"。为什么会有这样的变化？是因为派性作怪？因为当时"创造社"成员在标榜"无产阶级"的"革命文学"，他故意要对着干？还是因为他的小说被批评为"小资产阶级"的，他就干脆为自己辩护？这些都可能存在，但更主要的是茅盾的这一转变，却根源于他当时那一段不寻常的人生经验：对于"存在"和"现在"更有特殊的体认。不无反讽的是，茅盾似乎要弥补这一"断裂"，就在1929年年底，他为《中学生》创刊号写《高尔基》一文，他后来回忆道："我这篇文章是'有意为之'的，因为创造社、太阳社的朋友们说我是提倡小资产阶级文学，我就偏来宣传无

产阶级文学的创始者和代言人高尔基。同时也为了指明，真正的普罗文学应该像高尔基的作品那样有血有肉，而不是革命口号的图解。”[28]

突出这一“断层”现象，我想在研究茅盾的取向上有所转变，尤其是在处理他的早期作品时。长期以来茅盾被看作某种概念的化身，对于他的早期小说，无论褒贬，都是以作者是否成功或失败地表现了“现实主义”作为研究的出发点。这种茅盾研究中的意识形态倾向，也和他自己不断在“现实主义”立场上重新诠释自己的早年作品密切相关。[29]如夏志清先生指出，茅盾的《虹》“在构思上是一部近时中国知识分子史的寓言”。[30]这一灼见，在陈幼石那里被发展成“寓言”说，涵盖所有的早期作品，就显出从观念出发的谬误。[31]

其实茅盾说他“更近于托尔斯泰”也是一种比喻的说法，着重说明他在开始创作小说的时候，并非从写作的“规律”出发，而是从自己的生活“经验”出发。紧接上文的一段话常被学者引征，是一段极其宝贵的文学：

> ……虽然人家认定我是自然主义的信徒，——现在我许久不谈自然主义了，也还有那样的话，——然而实在我未尝依了自然主义的规律开始我的创作生涯；相反的，我是真实地去生活，经验了动乱中国的最复杂的人生的一幕，终于感得了幻灭的悲哀，人生的矛盾，在消沉的心情下，孤寂的生活中，而尚受生活执著的支配，想要以我的生命力的余烬从别方面在这迷乱灰色的人生内发一星微光，于是我就开始创作了。我不是为的要做小说，然后去经验人生。[32]

再来看一些材料，看茅盾是怎样谈到当时的生活和写作条件的：

……要做一篇小说的意思，是在牯岭的时候就有了。八月底回到上海，妻又病了，然而我在伴妻的时候，写好了《幻灭》的前半部。以后，妻的病好了，我独自住在三层楼，自己禁闭起来，这结果是完成了《幻灭》和其后的两篇——《动摇》和《追求》。前后十个月，我没专出过自家的大门；尤其是写《幻灭》和《动摇》的时候，来访的朋友也几乎没有；那时除了四五个家里人，我和世间是完全隔绝的。我是用了"追忆"的气氛去写《幻灭》和《动摇》我只注意一点：不把个人的主观混进去，并且要使《幻灭》和《动摇》中的人物对于革命的感应是合乎当时的客观情形。[33]

当时我受蒋介石的通缉，不能不过地下生活，自然也无法找职业，只有卖文谋生之途。[34]

《幻灭》的写作时间一共化了四个星期。那时候，我的妻子生病，我是在病榻旁边一张很小的桌子上断断续续写起来的。那时候，凝神片刻，便觉得自身已经不在这个斗室，便看见无数人物扑面而来。第一次写小说，没有经验，信笔所之，写完就算。那时正等着换钱来度日，连第二遍也没有看，就送出去了。[35]

这三篇旧稿子是在贫病交迫中用四个月的工夫写成的；事前没有充分的时间以构思，事后也没有充分的时间来修改，种种缺陷，及今内疚未已。[36]

一九二七年八月中旬，我从牯岭回到上海。德沚因为小产正住在医院里，……而那时，我对于大革命失败后的形势感到迷茫，我需要时间思考、观察和分析。……这就是当形势突变时，我无为停下来思考，而不像有些人那样紧紧跟上。一九二七年大革命的失败，使我痛心，也使我悲观，它迫使我停下来思索：革命究竟往何处去？共产主义的理论所谓深信不移，苏联的榜样也无可非议，但是中国革命的道路该怎样走？[37]

这里引征的部分材料，虽然早已为研究者所熟悉，但其中一些细节涉及茅盾那时的特殊生存和创作关系，却未得到充分的注意；这些细节在茅盾后来的回忆中不断重复；它们不可或缺地构成一个有机的整体。根据这些引文，我们能想象当时的作者，个人和革命的命运紧密联结，都处于极端的危机和困境之中：孤立无援、贫病交困、妻子小产（因为手术不当，孔德沚此后不能生育）、被敌党通缉、与自己的党组织失去联系（实际上此后脱了党）。周遭发生的是混乱或麻木，时而听闻的是杀戮。人生至此，当处于怎样的一种心境？同时作者为革命何去何从而求索、彷徨，在思想与意志上经受巨量的忍耐与考验。而在这样状态下的写作，最费笔墨描写的是那些"时代女性"！

这一事实也最令人费思——一些女性成为茅盾最初写小说的起因，与什么主义、革命或小说写法并没有直接关系。而最有关系的是作者的一腔情怀，一段追忆，一个感性或性感的世界，其中充满激情与狂想。茅盾自己一再谈到这一点：

> 《幻灭》主要写两个女性——静女士和慧女士，后来的《动摇》和《追求》也着重写了女性。这有它的原因 "五卅"运动前后，德沚从事于妇女运动，她工作的对象主要是女学生、中小学教师、开明家庭中的少奶奶、大小姐等等小资产阶级知识分子。她们常到我家中来，我也渐渐与她们熟悉，对她们的性格有所了解。大革命在武汉，我又遇到了不少这样类型的女性。[38]

应当说茅盾写小说的冲动是属于"浪漫"型的，这数年间他投身在革命的"大洪炉"、"大漩涡"里，充满了青春激情。虽然他自己不一定有多少浪漫的想象，却为一些革命女性的"幻想"所激动。1926年4月，在上海，和女性的接触机会亦比较多。茅盾自己回忆道：

同时我又打算忙里偷闲来试写小说了。这是因为有几个女性的思想意识引起了我的注意。那时正是"大革命"的"前夜",小资产阶级出身的女学生或女性知识分子颇以为不进革命党便枉读了几句书,并且她们对于革命又抱着异常浓烈的幻想。……和她们并肩站着的,又有完全不同的典型。她们给我一个强烈的对照,我那试写小说的企图也就一天一天加强。晚上依然弄古董的神话,可以只想快些结束;白天呢,不论在路上走,在电车里,或是在等候人来的时候,我的思想常常为了意念中那小说的结构而烦忙。

记得八月里的一天晚上,我开过了会,打算回家;那时外面大雨,没有行人,没有车子,雨点打在雨伞上蓬蓬地响,和我同路的,就是我注意的女性之一。刚才开会的时候,她说话太多了,此时她脸上还带着兴奋的红光。我们一路走,我忽然想到"文思汹涌",要是可能,我想我那时在大雨下也会提笔写起来罢?[33]

这类女性不仅给革命涂上一层浪漫的油彩,带来许多狂想。接下来在武汉,作者又看到"在紧张的大漩涡中,她们的性格便更加显露"。"我眼见许多'时代女性'发狂颓废,悲观消沉。"[34]在他的周围所发生的许多小故事,革命脱不了恋爱,"可以见到大革命时代的武汉,除了热烈紧张的革命工作,也还有很浓的浪漫气氛"。[35]这期间,茅盾不断闪现创作的冲动,接下来从武汉撤退,上山到牯岭,他突然生病,于是小说和女性也继续在追踪他。在庐山上,他认识了一位患"肺病第二期"的云小姐:

……这"病"的黑影的威胁使得云小姐发生了时而消极时而兴奋的动摇的心情。她又谈起她自己的生活经验,这在我听来,仿佛就是中古的 romance——并不是说它不好,而是太

好。对于这位"多愁多病"的云小姐,——人家这样称呼她,——我发生了研究的兴味:她说她的生活可以作小说,那当然是。但我不得不声明,我的已作的三部小说——《幻灭》、《动摇》、《追求》中间,绝对没有云小姐在内,或许有像她那样性格的人,但没有她本人。因为许多人早在那里猜度小说中的女子谁是云小姐,所以我不得不在此作一负责的声明,然而也是多么无聊的事![42]

本文不想探究有关这方面的"无聊的事",即不想把他小说里的人物同现实生活里的对号入座,而且觉得应当充分尊重和理解这个"负责的声明"。对茅盾来说,观察和描写女性,为的是表现她们的"时代"特征,对她们作那种"自然主义"或"现实主义"的客观、科学、精密的描写是他的初衷之一,其中包含着这些"主义"同"浪漫主义"的刻意区别之处——把个人的主观情绪或私生活排斥在再现领域之外。这一点也是茅盾的刻意创新之处,要使他的历史小说同鸳鸯蝴蝶派作家或新文学作家如郁达夫等人的自传、伤感倾向区别开来。但问题是,描写女性这一选择的本身便是主观的,反映了他当时生活经历与主观情绪的"浪漫"性。这并不奇怪,如果茅盾最初写小说的激情和他私生活有一定的关系。如宋云彬说到,"雁冰回上海后,不久东渡日本。中间他们闹了一回恋爱事件,德沚(雁冰的太太)在上海急得发跳,我常常去慰问她"。[43]虽然我不想用弗洛依德的"欲望升华"说来解释,而当时茅盾三十岁左右,精力应当是旺盛的。照他自己说,虽然"身体衰弱",但"热血涂涌依然有吞下整个世界的狂气"。[44]

茅盾并没有料到,把"时代女性"作为小说主角,给表现历史意识和革命方向的"时代性"带来了重重困难,最困难的莫过于同自己的主观"思想情绪"作战。他后来明白:"作家尽管力求客观,然而他的思想情绪不能不在作品的人物身上留下烙印。"[45]关于《蚀》

三部曲，他说：

> 后来我写长篇小说都先有一个比较详细的大纲，可是写《幻灭》的当儿还不曾想到应该如此这般先布置一下。那时简单得很，我要倾吐的这一点东西既表现在几个人物身上，那就把这几个人物作为间架，拍上了现成的故事就算了。认真考虑结构，分析人物，而且先写比较详细的大纲，是从《动摇》开始的。[15]

尤其在写倍受当时的左翼作家批评的《追求》时，茅盾的"思想情绪"起了更大的作用，以至他后来作自我辩解和检讨：

> 《追求》的基调是极端的悲观；书中人物所追求的，或大或小，都一样的不能如愿。……我承认这极端悲观的基调是我自己的，……我很抱歉，我竟做了这样颓唐的小说，我是越说越不成话了。但是请恕我，我实在排遣不开。……[16]

下面要展开的，说得更具体一点，是通过分析这一具体的创作过程，揭示茅盾的历史小说是如何将时间意识与女性的身体纠缠在一起，如何通过文学"现代性"的自我救赎，经历了"奥德赛"式的英雄历程：他的"客观"描写的企图一再受到主观情绪的干扰，又遭到女性身体的"欲望语言"的不断反抗和颠覆；另一方面，茅盾通过创作实践，将历史意识转化为象征、寓言以及最后不得不通过观念的形式，终于达到控制自我欲望与女体指符的"境界"，而将自我融入革命集体。这不仅实现了他自己的道德完善，并将小说叙述进一步纳入"无产阶级"的历史叙事模式，尽管仍然是中国的变种。

三、时间框架与历史意识

茅盾一开始以“时代女性”作为小说人物，尽管取决于特定的心理条件，而对他的文学生涯是一个幸运的选择。从这一点出发，标志着他的文学“现代性”追求，同“美人香草”、“红颜知己”这类传统美学的决裂，也显示了他所受到的欧洲现代主义文学的影响，尽管在他整个的创作生涯中仅是昙花一现。这一选择也有政治因素在内，因为无形之中忽视了男性。茅盾后来谈到《蚀》三部曲“没有出现肯定的正面人物”，这当然是指“李克”式的男性革命者。从实际的政治考虑，尽管他亲身经历大革命的“大漩涡”、“大洪炉”，与“革命运动的领导核心有相当多的接触”，又“经常能和基层组织与群众发生关系”，[48]他却不能直接写这样的“大革命”历史。这要涉及具体的人和事，以及国共两党之间的是非曲直，这就不是茅盾所应该作的判断了，另一方面大约他实在看不出有什么“正面人物”是值得作艺术表现的吧。正如有的学者指出，三部曲里真正的历史推动力是缺席的，[49]这就和“正面人物”的缺席有关。

当时批评三部曲最尖锐的来自左翼的“革命文学”理论家钱杏邨。他指出茅盾的作品没有成为“大勇者，真正革命者”的“代言人”，而是做了“幻灭动摇没落人物”的“代言人”。“所谓‘大勇者，真正革命者’代表着什么呢？他们是必然的代表时代的进展，必然的是代表着有着前途，有着希望的向上的人类，他们是创造着新的时代的脚色。”[50]从这样的高调里，我们已经可以听到那种无可抗拒的“必然”——来自“世界革命”的“宏伟叙事”的神圣召唤。即使在二三十年代的欧洲，世界革命的历史叙事也已经四分五裂，卢卡奇力图构筑所谓“无产阶级革命”叙事的新模式。而茅盾所能提供的最初契机却是一部混合着杂音的交响曲。[51]

从"五四"以来那种线性的进化历史观在中国知识分子脑中已经生了根，但在二十年代末，至少在左翼文人那里，这一现代时间意识更以一种机械的理解与马克思的历史分期观念相结合。这不仅与国际共产主义运动及其权力运作直接关连，而处于劣势的无产阶级更需要"普世性"的理论作后盾。在这样的背景下，茅盾早期小说中以"时代性"为主题，并对时间意识作探索并非偶然，而钱杏邨的批评焦点也集中在所谓茅盾的"创作哲学"——即时间意识上。从《蚀》三部曲开始，通过"时代女性"而表现"过去"、"现在"与"将来"之间的关系，也是一个逐渐展开而凸显的现象。三部曲将近尾声时，出现了所谓"北欧神话"的时间框架，也就是茅盾在1928年秋《从牯岭到东京》一文中声称"现在是北欧的勇敢的命运女神做我精神上的前导"一年之后茅盾在《读〈倪焕之〉》一文中明确提出"时代性"作为他文学创作的追求目标，这"时代性"一词也多半从当时批评三部曲的文章里借来。[6]因此这时间意识的不断加深的过程，在象征以至概念的层面给作品中女性形象的塑造发生不同程度的作用，而作者将主观的时间框架强加于想象世界时，将自己的狂想投射到富于"肉感"的女性身体上，其间必然出现主观意图与语言表现之间的矛盾、错置或自我消解等实际效果。

这些早期小说里的女主角，茅盾自己说表现了一些"小资产阶级知识分子"在革命运动中的"精神状态"，和他自己后来所说的"时代性"增大了距离。其实在他的作品里，问题不那么简单：这样的"小资产阶级知识分子"的表现如何在"女性"、"人性"、"民族性"以及"阶级性"的斑斓色谱中定位？如果某种线性描述仍是作家研究的重要依据，我们不难发现这些女性形象——《蚀》三部曲中的静女士、方太太、孙舞阳、章秋柳，《野蔷薇》里的娴娴，以《虹》的梅女士为终结——从各篇小说创作的先后时序来看，她们呈现某种曲线的运动，向"时代性"的创作准则越靠越近。换言之，随着作者描写技术的改进，她们在思想气质上更具时代性或社会性，她们的

主体意识表达得更具革命性。更主要的是，叙述者运用"过去"、"现在"与"未来"的时间框架，直接或间接地在她们身上体现这种时间意识。理想地说，她们应当被表现为处身在历史的变动中，能够正视现实，抓住现实，既不留恋、伤感于过去，也不幻想将来。在清醒地认识现实的基础上进入将来。这些人物不一定被表现为领导革命运动的"大勇者，真正革命者"，但像梅女士那样，在"时代"这一学校的熏陶中成长，遂向往革命，不折不挠，跟上历史的进程，掌握了自己的命运。更带暗示意义的是，这样的"时代性"蕴含某种原始的激情冲动，冲向一个有待重新整合和开展的革命目标。

茅盾写小说含有存在意义上的紧迫性，不仅与生存问题纠缠在一起，更重要的是，小说也是他探索、求证革命信仰的方式。在不可能为历史提供具体的解决方案时，更为有效的是把革命再现为一个有关存在价值的比喻，仿佛是一面镜子，反映当下展开的人生舞台，其中戏剧性地展开"真与伪，善与恶，美与丑"的互相激战，并卷入读者的思绪与感受。时间意识常常出现在一些严重的人生关口，主人公面临存在和选择时，凸现了生存的价值与当下的意义；当欲望与责任冲突之际，革命——作为集体狂欢的节日，或血腥淋漓的事件——成为价值衡量的标尺，警醒自我的鞭策，也是一种方向的暗示，未来的许诺。然而，在小说里，这一"时间框架"作为历史叙述的载体，却也成为作者的主观欲望的空间构筑，与女性形象的构造、与作者自己的存在及身份认同的危机，互相穿插在一起，呈现出极其复杂的图像。

王德威有一段话，精辟地指出普实克仅注意茅盾小说里特别注重"现在"，而没有注意到其中所含的"将来"时态，更具意识形态的复杂性：

> 茅盾所刻意经营的是，历史小说应当设定一种目标，能在回顾与展望两者之间左右逢源。他对当下瞬息即逝的那种紧

> 张不安的凝视，或显示一种促进历史过程的姿态，并赋之于一个神秘的"历史"的框架。开展中的事件深受注意，不仅因为它们的重要意义，并且因为它们构成一个过渡阶段，一段序曲，导向最后的革命的历史形式。这一展望的时态，即将当下置于过去时的括号中，是茅盾作品的关键。[53]

我想说明的是，这一"过去"与"未来"互相纠缠的"关键"，贯穿于茅盾的女性形象塑造过程中，也是理解所谓他从左拉到"更近于托尔斯泰"的枢纽。茅盾在《幻灭》之后就考虑这部小说的革命含义与整体框架，考虑到如何结束，遂意识到他的历史叙述不可能放弃作品的价值和作家的责任。在"客观"描写历史的同时，如何渗入作家的"主观"，向读者传达希望的信息，将读者负载到未来、融汇到革命的巨流里，成为茅盾讲究形式的中心课题。然而茅盾在处理"现在"——我认为这一"关键"中的"关键"时，却出现了深刻的危机，集中体现了客观—主观、自然主义—现实主义、文学现代性—革命文学、享乐原则—自由意志之间的激烈冲突。这些冲突之所以激烈，正因为他把女性看作同"革命"自然疏离的力量，这也与他受到"自然主义"的所谓"兽性"哲学的深刻影响有关。

1. 静小姐和方太太：时间的被动者

茅盾说："《幻灭》、《动摇》、《追求》这三篇中的女子虽然很多，我所着力描写的，却只有二型：静女士、方太太，属于同型；慧女士、孙舞阳、章秋柳属于又一的同型。"[54]这两种类型相互映衬或对照；在同一类型中，前后形象的同异之处显示作者在描写上的变化及其美学探索。她们与小说的整体结构、时间意识之间，构成某种辩证的关系，茅盾自己谈到，"人物的个性是我最用心描写的"，但"时时注意不要离开了题旨，时时顾到要使篇中每一动作都朝着一个方向，都为促成这总目的之有机的结构"。[55]的确，写《幻灭》用了四

个星期，此后更多的时间化在整体的构思上 写《动摇》化了一个半月，但构思时间占了三分之二；《追求》连构思带写作，共化了两个月。[9]因此，尽管一般认为三部曲的结构"松懈"，我这里着重讨论的是人物与结构，即与"时间框架"之间的内在逻辑。

两种人物类型的基本区别是：静女士这一类是静态、内向、温柔、怯弱的；而慧女士等则是动态、外向、刚强、勇进的。前者对于革命潮流，如静女士，容易产生幻灭；如方太太就根本落伍了。而后者更热情、更合群，对历史方向更具主动性，更符合"时代女性"的要求。

静女士是非常写实的，处处显露时代的烙印，是一个"新女性"的缩影。她来自外省，在女校沐浴新式教育，充满"勇气、自信、热情、理想"，对前途充满迷人的憧憬；读了"新出版的杂志"，更受到时代的感召，来到上海"领略知识界的风味"；她的"政治理想"也"属于进步的思潮"。但她"多愁善感"的性格与时代潮流之间总有一段距离。尤其在爱情上受挫折之后，就更容易产生理想的幻灭，更显得被动。她的投入大革命浪潮，需要周围的鼓动和自己心理障碍的克服，需要"动的新生活，张开了欢迎的臂膊等待她"。这同慧女士或孙舞阳不同，她们突然出现在革命队伍里，不需要作什么解释，仿佛在天性上就和革命有着某种亲合力。

静女士去武汉之前，有一段心理描写，写她徘徊在希望与幻灭之间，"分明感得是有两种相反的力在无形中牵引她过去的创痛"，揭示了这一人物内在运作的心理逻辑，已经隐含了过去与将来的时间关系：

这两股力一起一伏地牵引着静，暂时不分胜负。静悬空在这两力的平衡点，感到了不可耐的怅惘。她宁愿接受过去的创痛的教训，然而新理想的诱惑力太强了，她委决不下。她屡次企图遗忘了一切，回复到初进医院来时的无感想，但是新

的诱惑新的憧憬，已经连结为新的冲动，化成一大片的光耀，固执地在她眼前晃。[7]

这一冲突形式是相当简单的。需要克服的是一己的情感的软弱，由"新理想"所激起的是一种道德"责任"和"意志"，驱使静女士投入"人们共同创造历史的时代"。这样的心理描写语言生动，而且深具力度，对当时的年轻读者来说，是很感刺激的。这一"自我批评"的模式后来在章秋柳、梅女士那里又重演，都发生在小说情节的要紧关头，也是作者借人物表达他的"时间哲学"的重要方式。

《动摇》中的方太太简直变成"过去"的象征，其实她还只有二十七岁，却显得"暮气"沉沉，自叹已经"跟不上"时代："实在这世界变得太快，太复杂，太矛盾，我真真的迷失在那里头了。"[8]值得寻味的是，在方太太之后，作者似乎对这类女性的艺术探索的兴趣也到了尽头。此后另一类女性却进展迅速，至《追求》中的章秋柳达到高峰。作者所要追求的"时代性"与"社会性"对应，指向一种公共、开放的空间，其中展开的是民族解放、社会改造的历史壮剧，那么个人爱情或家庭就被视作"私"的范围，就自然要遭到"淘汰"。正像方太太身上，所谓精神上的衰老，被埋葬在"过去"里：她的青春的热情已经消失，目光也不再能超出自己的家庭小圈子之外。在这一点上，静女士也一样，在她的"希望"和"幻灭"之间的循环方式里，个人的爱情仍然是中心。她打算和强连长一起回到她"家"里去，小说似乎暗示了这一类人物的归宿。

2. 慧女士和孙舞阳：革命的弄潮儿

显然，慧女士、孙舞阳、章秋柳这一类人物，一个个愈加鲜剥活跳，一个比一个更有血有肉。自然读者对她们的反应也更为积极，当时一位叫罗美的认为："《幻灭》的真正的主人公首算是慧而不是静，因为慧的行动是现代感觉幻灭者所必然走入的途径。"[1]关于

上部曲，茅盾说：

> 人物的个性是我最用心描写的；其中几个特异的女子自然很惹人注意。有人以为她们都有"模特儿"，是某人某人；又有人以为像这一类的女子现在是没有的，不过是作者的想象。

所谓几个"特异的女子"，实在不外乎慧女士、孙舞阳和章秋柳。这一段话也暗示了诠释的多重空间，对于批评家仍具挑战的，是如何纯把她们看作艺术想象的结晶。她们为何"特异"？其文学意义在哪儿？文化背景是什么？想象的资源来自何处？回答这些问题，就会引出另一个茅盾，与我们习见的形象迥异。她们是茅盾创作中的"异"数，说是"五四"新文学以来的"异"数也不为过。其实慧女士和孙舞阳基本上都是侧写，但到后者已成为中国文学里新的女子类型。最富创意的即在于"性"的表现上，在多元的性格组合中，互相冲突的元素却能生硬而巧妙地集"女性"和"革命性"为一体，适合都市和革命的不同美学趣味。虽然这一特征仅存于茅盾早期小说中，其中已经包含着对于"情"小说传统的反拨，将恋爱同"私人空间"从文学里驱逐了出去。

在《动摇》中，作者似乎故意拖延孙舞阳的出场，这一段描写亦是刻意为之：

> 在紧张的空气中，孙舞阳的娇软的声浪也显得格外袅袅。这位惹眼的女士，一面倾吐她的音乐似的议论，一面拈一支铅笔在白嫩的手指上舞弄，态度很是镇静。她的一对略大的黑眼睛，在浓而长的睫毛下很活泼地溜转，照旧满含着媚、怨、狠，三种不同的摄人的魔力。她的弯弯的细眉，有时微皱，便有无限的幽怨动人怜悯，但此时眉尖稍稍挑起，却又是俊爽英

> 勇的气概。因为说话太急了些，又可以看见她的圆软的乳峰在紫色绸的旗袍下一起一伏的动。[61]

那种“摄人的魔力”首先有赖于“模特儿”般的魔鬼身材，不见得胸脯大于脑袋，而富于主见、主动投身于革命即是明证。她的性格狷傲、刚强，甚至狠心，同时却莫名其妙地含有那种“幽怨”，或“媚怨”，显得楚楚动人。久惯于情场，仍不失处女的纯真与活泼。因为受过伤害，玩男子于股掌之中，或存报复之心，她们又爱又怕，却没有恶意，那种“玩”过就算的性游戏，未尝不合多数男人的心意。

最为诡异之处，乃是这些女子都天生丽质，同时带一点神性，也带一点魔性，其形象塑造并不符合“现实主义”的金科玉律。跟静女士这一类型不一样，她们更具抽象性，缺乏现实的依据。她们特立独行，不受社会关系的羁绊，更能操控自己的情感。她们的过去是模糊的，仿佛生活在激情的历史里，逸出了马克思主义的政治经济学的分析范畴。的确，她们的再现更得益于唐宋传奇的文学想象及其男性狂想，那种乌托邦成份得之于二十年代苏俄的“杯水主义”，而那种“摄人的魔力”，“肉感”的刺激，或歇斯底里的“狞笑”，则带有英法“颓废”文学中的“尤物”(femme fatale)的影子。

至今未认真对待的，是茅盾的三部曲对于中国都市文学的开创意义。这是当时人的看法，也更符合茅盾自己的原意(正如把小说题为“蚀”，永远是关于“遮蔽”的比喻。在茅盾的生命或叙述的舞台上，总会发现一些“潜台词”)。在《读〈倪焕之〉》里：“新文学的提倡差不多成为‘五四’的主要口号，然而反映这个伟大时代的文学作品……没有都市，没有都市中的青年们的心的跳动。”[62]这是为《蚀》的辩护，但正由于该小说跃动着现代的律动，为城市青年所喜爱。此后尽管《子夜》标志着茅盾描写都市生活的新方向，但描写时代女性形成新潮，以城市为背景的革命加恋爱的主题，出现了像丁玲的《韦护》等，而另一路写“尤物”式女性与现代性的，则有

"新感觉派"刘呐鸥、穆时英等，至三十年代亦一时蔚为奇观。

举一个描写细节，颇饶有兴味，但其间的文学影响，当有较复杂的谱系。即茅盾小说屡次写到从她们身上发出神秘的"肉香"。那一晚，慧女士和抱素在法国公园里：

> 一股甜香——女性特有的肉的香味，夹着酒气，直奔抱素的鼻官，他的太阳穴的血管跳动起来，心头像有许多蚂蚁爬过。[63]

写孙舞阳：

> 她还只穿着一件当作睡衣着的长袍，光着脚；而少女们常有的肉的热香，比平时更为浓郁。此时此景，确可以使一个男子心荡。[64]

关于美人与香味，从波特莱尔（Charles Baudelaire，1821—1867）到英国"颓废派"诗人道生（Earnest Dowson，1867—1900）等，是不绝如缕的母题。茅盾"肉香"出自何处，看来三部曲与欧洲现代主义或"先锋"文艺的关系，值得仔细考察。当然中国文学里不乏关于女体生香之类的典故，远的不说，如《红楼梦》里的薛宝钗的"冷香"、林黛玉的"奇香"，虽然没有"肉香"来得那么刺激。继茅盾稍后，则有邵洵美大放"颓废"文学之奇葩，所谓"花香总带着肉气"[65]，或者是：

> 你这从花床中醒来的香气，
> 也像那处女的明月般裸体——[65]

其实三部曲里"特异"的女性，作为艺术想象的来源，还是带着"洋

场"文化的"交杂"性,以及茅盾自己的"杂"学的特点。像慧女士、孙舞阳、章秋柳等,作为类型的"模特儿"的话,其原型隐隐凸显在上海的"都市风景线"上——从晚清以来的"长三堂子"到风行三十年代的"舞厅"。用庸俗马克思主义的阶级分析,只能归入暧昧不清的一类——"无业游民"。然而经过茅盾的一番革命化的狂想,这些"时代女性"显得元气充盈,不像"鸳鸯蝴蝶派"笔下的女子那么温顺柔媚,也不像"新感觉派"那么苍白无血,犹有抵抗中产阶级平庸美学的性格。[57]

茅盾所刻意描写的女性"肉"体,不同于邵洵美那种绮词丽藻的营造与诗意的观照,而是"精力弥满"(叶圣陶形容茅盾写作三部曲之语),是富于母性与"生产力"的有机体。孙舞阳住房中的"奇香",并非作者的猎奇笔墨,那是从她服用的避孕药发出来的。三部曲里女体的如此写法,不光是茅盾对女性的"正确"理解(未必"政治正确"地使用),实即根植于当时城市(以上海为典型)的日常文化:新女性首先身体的发育,作为国民教育的一部分,其中未始不蕴含改良主义的"保种"、"强种"的思想底线。在小说里,围绕女体的构筑,使叙述产生基本张力,对于再现"革命"的"奇里斯玛"(charisma)也起着极其重要的功能。身体所指涉的欲望与母性,体现了她们的存在首先是一种自然的人性;在这样的基础上展示她们的精神世界就更具"可信度",她们对革命的美妙憧憬与自由意志就更易于唤起读者的认同。

"时代性"也体现在她们的以"个人主义"为中心的"性"态度上,其中含有一种奇特的灵肉两分法。她们展示少女的风怀,却比娜拉更看透家庭的束缚;她们可以成为革命队伍里的"模范公妻",而不愿从属于任何一个男子;她们对自己的性欲采取放纵主义,却能不溺于此,仿佛更崇仰灵的价值。她们自私而自尊,为"时代女性"戴上法定的灵光,而含有反封建性质的性解放只有加入革命,才能获得真正的保护,反过来由于她们的投入,革命充盈着明媚春

光，且被“自然化”，涂上一层暧昧的母性之光，却更具历史“必然”的法定性。

慧女士的时间意识与静女士有重要区别。静女士在“幻灭”和“希望”的两端间轮回，虽然以她的爱情为中心，却是她对历史的一种被动的反应。在她易生易灭的幻灭和希望中，我们看到她的性格中的幼稚与脆弱。而在描写慧女士对迅逝的生命的感叹，所呈现的是她的个性：

……她努力想捉住过去的快乐的片段，但是刚想起是快乐时，立即又变为伤心的黑影了。她发狂似的咬着被角，诅咒这人生，诅咒她的一切经验，诅咒她自己。她想：如果再让她回到十七八——就是二十也好罢，她一定要十二分谨慎的使用这美满的青春，她要周详计划如何使用这美满的青春，决不能再让它草草的如痴如梦的就过去了。但是现在完了，她好比做梦拾得黄金的人，没等到梦醒就已胡乱化光，徒然留得醒后的懊恼。“已是二十四了！”她的兴奋的脑筋无理由地顽强地只管这么想着。真的，“二十四”像一支尖针，刺入她的头壳，直到头盖骨痛的像要炸裂；“二十四”又像一个飞轮，在她头里旋，直到她发昏。冷汗从她额上透出来，自己干了，又重新透出来。胸口闷胀的像有人压着。她无助地仰躺着，忍受最难堪的蹂躏；她张着嘴喘气，她不能再想了！[63]

佳人咏叹似水年华在中国文学里不乏名篇，而茅盾在这里所表现的确含鲜明的“时代性”，亦即对当下的稍纵即逝的感受达到如此强烈的程度，只有在现代都市“飞轮”般的生活节奏中才能产生。而且经验中必须跃动着“肉感”，才能使慧女士迸发出如此刺心的生命感叹。就中国文学资源而言，这更接近汤显祖笔下的杜丽娘，在晚明文化一度返归“自然”的春光里，她的情窦初开乃受诸她所

见到的动物交媾的启迪，正和茅盾所信奉的“自然主义”中“兽性”的理论相通

慧女士的这种时间意识与那种代表集体意志与“革命”方向的历史意识相去甚远。这里所表现的是女性意识的成熟与觉醒，其生活的“快乐”原则与瞬息万变的“现在”之间发生激烈冲突；当她目击当下的一刻变成“过去”，因此产生抓紧当下的更强烈的欲望，而个性不得不承受时间的压迫及其分割的煎熬。确实，在慧女士身上茅盾倾注了更多的同情，像这样的着力描写或许正实践了他的夙愿，即现代小说应当表现“都市中青年们的心的跳动”、“现代人的烦闷”。[69]毋宁说这里所接通的“源头活水”是欧洲十九世纪下半叶以来的“现代主义”传统，典型地传达了包括“自然主义”在内的文艺应当表现现实世界“当下性”(contemporaneity)的普遍呼声，而使慧女士产生深刻烦闷的“现在”，正蕴含着波特莱尔所说的“现代性”，具有“稍纵即逝、捉摸不定、动荡不安”之意。[70]

有趣的是，慧女士这一女性指符更成为各种文化力量聚焦、斗争的场域。这一“现代人的烦闷”的表现既以个人“快乐”为内核，在茅盾那里虽处于萌芽状态，却已经荆棘横生。一方面这样的“个性”为革命的历史意识所不容，因此在小说里，如何表现她们的享乐欲望与集体意志之间的水乳交融，或将前者“改造”或“革命化”，使作者煞费苦心。另一方面像慧女士这样的性开放在中国的文化背景里殊为“特异”，如《幻灭》的结尾王女士说：“像慧那样的人，决不会吃亏的。”[71]即使在革命队伍里也颇有贬词。因此这样的“现代主义”的初步接轨，犹如昙花一现，如陨星般辉煌，却在艺术上处处可见那种人工调制的“特异”性。

《动摇》里的孙舞阳没有像慧女士那样的心理展开，那种城市生活所带来的“烦闷”已经消失在革命的历史进程里。而她在性欲上的表现更具革命色彩，像慧女士一样，革命给她们带来的不仅是精神上的解放，也是肉的满足，因此女性指符多少“体”现了革命的

历史意识，但与其是被置身于历史的框架之中，不如说是给革命穿上了“恋爱的外衣”。慧女士的革命“性”在孙舞阳那里进一步开展，而且形成了那种个人享乐与革命“和平共处”的“人生观”。她对方罗兰说：

> ……我也是血肉做的人，我也有本能的冲动，我时或不免——但是这些性欲的冲动，拘束不了我。所以没有一个人被我爱过，只是被我玩过。罗兰，你觉得我这人可怕么？觉得我太坏了罢？也许我是，也许我不是；我都不在意。我只是自寻消遣。然而决不肯因此使别人痛苦，使别人恨我，尤其不愿因我而痛苦者，亦是一个女子。我知道女子失恋时的痛苦。也许有男子因我而痛苦，但不尊重我的人即使得点痛苦，我也不可怜他。这是我的人生观，我的处世哲学。……我是自由惯了，不能做人家的老婆。[72]

在这里女性与革命貌合而神离。孙舞阳投“身”于革命，爱的是抽象的革命，却不爱革命的实“体”——男人，革命不等于她的家。孙舞阳的这一段自白，如果没有她的丰满而自豪的肉体作后盾，是不可想象的。小说写到孙舞阳使用避孕药及平时不戴“胸束”等，刻画她的风流成“性”新奇而传神，而在她的“乳房”的描写上更获得长足的进步。按常情来说，革命需要强健的身躯和旺盛的精力，她们越体现性感，革命也越显出活力。所谓“自寻消遣”，她把革命看作是正当的工作，而爱情的游戏是一种业余的娱乐，当然也是作为工作的补偿，反过来为了更好地工作。其实孙舞阳这么说，是很健康的，虽然所谓“自寻”给这种“消遣”观略带些孤立的色彩。在这里孙舞阳的主体再现存在另一个明显的裂隙，类似于笛卡尔的心灵与肉体的“二元”世界：即在“自寻”性欲满足的同时，肉体被视作形而下之物，而精神抽象地属于革命。

女性主体与革命的这种结合过于抽象，似乎暗示革命主体本身的缺席。然而我们可以看到小说以某种隐喻的方式将女体控制在作者设定的时间框架里。在孙舞阳与方氏夫妇的三角关系中，方太太代表“过去”，因而在对比中衬托出孙舞阳的“现在”或“将来”，而小说重点表现方罗兰在这两端之间的“动摇”。方在恋爱上的态度“暗示”了他在政治上的“动摇”，正如茅盾自己所说，“他和孙舞阳恋爱这一段描写大概不是闲文了”。[73]有意思的是，尽管有人认为舞阳“放荡、妖艳，玩着多角恋爱”，[74]而在方罗兰眼中，她不仅有个性、有主见，而且天真可爱，几乎成为革命的纯洁化身。因此当他在幻觉中说：“舞阳，你是希望的光，我不自觉地要跟着你跑。”[75]孙舞阳这个女体指符就含有一种方向性的暗示，在时间上代表着“未来”。

这里局部地——通过方罗兰的主观意识——实现了女体指符与革命历史叙事的同一，但仍是有条件的，孙舞阳的肉体仍是争讼的焦点：

> 现在方罗兰正背着明亮而坐，看到站在光线较暗处的孙舞阳，穿了一身浅色的衣裙，凝眸而立，飘飘然犹如梦中神女，令人起一种超肉感的陶醉，除非是她的半袒露的雪白的颈胸，和微微震动的胸前的乳房，可以说是诱惑的。[76]

同革命一样，孙舞阳也必须被理想化，而其肉体的“诱惑”，同样被看作一种形而下的物质。因此《动摇》对于孙舞阳的主—客“体”再现，充满灵与肉、个人欲望与集体意志、自然主义与现实主义之间的紧张，折射出作者的潜意识中，“情”与“理”之间也发生严重的自我分裂，所谓“道高一尺，魔高一丈”，茅盾越是在“时代女性”的艺术探索上追求新尖，他的内心越是紧张，越遭到反弹：即对于“欲望语言”越产生恐惧，因此越要将它套上“历史”的笼辔。

3. 章秋柳:都市时间的欲望与死亡

茅盾的这种内在紧张,在《追求》中的章秋柳身上,终于达到某种世纪末式的辉煌的极致,却为他"现代性"的美学探索画上了句号。对此时的茅盾来说,是一种特殊的"英雄"表现,为拯救他的"自然主义",或更确切地为自然主义完成自我的"救赎",虽然其结果终归失败。如果说,从慧女士到孙舞阳,作者试图淡化她们"肉感"的负面意义而使她们无论身心两方面与革命更达到精神上的合一,那么在章秋柳那里,茅盾直接使用她的肉体作为"革命"的祭牲,在时间框架中担任消解反动的"过去"而成为充满希望的"现在"的桥梁。这一时间意识的探索使作者经历了政治与美学、道德与激情之间的剧烈冲突,甚至陷于身心交瘁的境地,因而对他此后的创作带来严重的转折。

有必要稍稍回到当时的批评及反应。《追求》见世后,横遭左翼文学的批评,如钱杏邨认为书中"长于恋爱心理的描写,对革命只把握得幻灭与动摇",而"章秋柳这个女子,是具有世纪末的痼疾的,是病态的" "这种作品我们是不需要的,是不革命的……"[27]因此这部小说的"革命"意义一向被低估,其在三部曲中内在逻辑的延伸以及其间的复杂与吊诡之处亦未得到充分关注与诠释。茅盾自己在《从牯岭到东京》一文中对于左翼批评,作了低调的自我辩解,其修辞的暧昧之处颇值得玩味。他承认当时写三部曲的幻灭、悲观和消沉情绪,在《追求》中达至顶点,但"人家说这是我的思想动摇,我也不愿意声辩。我想来我倒并没动摇过……"。"同时我仍旧要固执地说,我自己很爱这一篇,并非爱它做得好,乃是爱它表现了我的生活中的一个苦闷的时期。"然而茅盾又认真忏悔:"我很抱歉,我竟做了这样颓唐的小说,我是越说越不成话了。但是请恕我,我实在排遣不开。我只能让它这样写下来,作一个纪念……"[28]我们也许要问:"实在排遣不开"的仅仅是悲观消极?其中还包含写作的冲动,甚至某种期待的满足?为什么仍然"很爱"

这样“颓唐”的“表现”？为什么对于人家说他“动摇”又颇感委曲？

如果我们不是强求《追求》的政治含义，但从文学类型的角度看，三部曲作为“革命加恋爱”的模式，已意味着新文学的某些重要转折。从表面看，小说通过张曼青、王仲昭、章秋柳等人的不同生活层面，表明了个人追求的破灭，一方面揭示了生活的不可预测性及其必定臣服于历史和社会的铁腕，已经暗中完成了文学“现代性”转向“革命性”的内化过程，另一方面爱情被表现为猥琐、病态的领域，或如夏志清指出的那种婚姻上所表现的“虚无主义”，[63]从而使男女“私情”失去了文学表现的正当性。这对于“革命文学”的贡献便难以道里计。

即使面对批评，茅盾还是要“固执”地声称“很爱”《追求》，的确从政治和美学两方面来说，这部作品对于作者的存在都异乎寻常：

> ……因为我那时发生精神上的苦闷，我的思想在片刻之间会有好几次往复的冲突，我的情绪忽而高亢灼热，忽而跌下去，冰一般冷。这是因为我在那时会见了几个旧友，知道了一些痛心的事，——你不为威武所屈的人也许会因亲爱者的乖张使你失望而发狂。这些事将来也许会有人知道的。这使得我的作品有一层极厚的悲观色彩，并且使我的作品有缠绵幽怨和激昂奋发的调子同时并在。《追求》就是这么一件狂乱的混合物。我的波浪似的起伏的情绪在笔调中显现出来，从第一页以至最末页。[64]

那期间因为听到有关“清党”以及同志牺牲的事而“痛心”、“发狂”，或许在小说中转化为章秋柳的肢体语言。当她听说女友赵赤珠为生存而去街头操皮肉生涯时：

> 她回到自己的寓处后，心里的怅闷略好了几分，但还是无

端的憎恨着什么，觉得坐立都不安。似乎全世界，甚至全宇宙，都成为她的敌人；先前她憎恶太阳光耀眼，现在薄暗的暮色渐渐掩上来，她又感得凄清了。她暴躁地脱下单旗袍，坐在窗口吹着，却还是浑身热剌剌的。她在房里团团的走了一个圈子，眼光闪闪地看着房里的什物，觉得都是异样的可厌，异样的对她露出嘲笑的神气 像一只正待攫噬什么的怪兽，她皱了眉头站着，心里充满了破坏的念头。忽然她疾电似的抓住一个茶杯，下死劲摔在楼板上；茶杯碎成三块，她抢进一步，踹成了细片，由用皮鞋的后跟拼命的研研着。这使她心头略为轻松些，像是已经战胜了仇敌；但烦躁随即又反攻过来。她慢慢的走到梳洗台边，拿起她的卵圆形的铜质肥皂盒来，惘然想："这如是一个炸弹，够多么好呀！只要轻轻的抛出去，便可以把一切憎恨的，亲爱的，无干系的人，我，物，一齐化作埃尘！"她这么想着，右手托定那肥皂盒，左手平举起来，把腰支一扭，模仿运动员的掷铁饼的姿势；她正要想象中的炸弹向不知什么地方掷出去，猛然一回头，看见平贴在墙壁的一扇玻璃窗中很分明的映出了自己的可笑的形态，她不由得心里一震，便不知不觉将两手垂了下去。

——呸！扮演的什么丑戏呀！[61]

茅盾从革命大风大浪中退到书斋写小说，据他自己说，"因为那时适当生活'动'极而'静'，许多新的印象，新的感想，萦回心头，驱之不去，于是好比寂寞深夜失眠想找个人谈谈而不得，便喃喃自语起来了。"[62]可以想象作者在写到上述章秋柳的带有歇斯底里的戏剧性表现时，不光是"树欲静而风不止"，而这种"喃喃自语"也大有变成"狂乱"的呓语的可能。作为"时代女性"的艺术形象，章秋柳比慧女士、孙舞阳都更复杂、完整，像这一大段的描述更讲求画面和戏剧效果。章秋柳那种"无政府主义"的破坏倾向与她及时行乐的

人生哲学形成鲜明的反差。就在上述的一幕之后，她自言自语：“完了，我再不能把我自己的生活纳入有组织的模子里去了；我只能跟着我的热烈的冲动，跟着魔鬼跑！”章秋柳的时间哲学与慧女士一脉相承，对飞逝的“现在”铭心刻骨，却更大胆宣称：“人生但求快意而已。我是决心要过任心享乐刺激的生活！我是像有魔鬼赶着似的，尽力追求刹那间的狂欢。”而且她更诉诸行动：

> 我永远不想将来，我只问目前，拿着将来的空希望，无非为目前的无聊作一个辩护。我很反对三思而行这句话。三思之后，大都是不行。我是不踌躇的，现在想怎么做，就做了再说。道义，社会，祖国——一切这些大帽子，都不能阻止我的刹那间的决心；我决不愿为这些而踌躇！[63]

茅盾此时仿佛也“跟着魔鬼跑”，更在镜子里看见自己“跟着魔鬼跑”。正如陈幼石注意到，“章秋柳是小说里唯一的对人表示深切关怀的人”。[64]章秋柳性格的另一面，追求人生快意和社会责任这两种倾向表现得同样强烈，所谓“神性与魔性这样强烈地并存着！”

> 章秋柳看着自己的丰腴红润的肉体，不禁起了感谢的心情，似乎有一个声音在她心里说：
>
> ——章秋柳呀，你是有福的哟！你有健康的肉体，活泼的精神，等着你去走光明的大道！你应该好生使用你这身体，你不应该颓废！……章秋柳呀，两条路横在你面前要你去选择呢！一条路引你到光明，但是艰苦，有许多荆棘，许多陷坑；另一条路会引你到堕落，可是舒服，有物质的享乐，有肉感的狂欢！[65]

随着情节的开展，出于人性关怀和道义责任，章秋柳决心用爱情拯

救患晚期肺病自杀未遂的史循，使他与“过去”决裂而获得“新生”。两人在吴淞炮台湾的“海滨旅馆”里一度春宵：

> 于是在酒力的掩护下，他们忘记了过去，也不焦虑着未来，全心灵沉浸于现在的刹那的肉感的狂欢。[56]

其结果却充满揶揄：事后史循肺病发作，呕血而死。章秋柳也因为与史循的性交而染上梅毒，为死亡的阴影所笼罩。对于这场世纪末爱情所寓藏的时间意识，安敏成有过一段精彩的诠释：

> 《追求》中的人物章秋柳和史循最凸现“时代病”的症兆。他们骄傲地拒绝时间对他们的生命的统治；在他们做爱的那晚，“他们忘记了过去，也不焦虑着未来”。但梅毒伴陪着他们精神的病毒，在他们过去的性行为与现在的身体条件之间搭起不受欢迎的桥梁，却有力地显示了时间的连续性：如秋柳所想象的：“‘过去’的黑影子的尾巴，无论如何要投射在‘现在’的本身上。”在拒绝承认历史的力量时，这两人所执持的世界观，与曼青、仲昭一样地破碎与片面。[57]

这样的解说也合乎小说所表现的小资产阶级追求而幻灭的主题。但章秋柳的“魔性”向“神性”消融，或作者试图将“魔性”转化为“神性”，结果是时间结构与女体指符的关系蕴含哲理性与戏剧性，给作品意义、艺术处理以及作者的心理变化设下重重迷障和陷阱，从而带来多层诠释的机遇。首先从艺术上说，章秋柳拯救史循的情节不离“传奇”的常套，这类“神女”般挽救落难公子的奇迹殊能质是男性的狂想，但茅盾炮台湾狂欢之夜则属现代狂想曲，在象征的层面上谱写出中国“现代性”的断裂，也是他个人“奥德赛”历史狂想的开展和终结。两人之间对于“现在”和“过去”的时间象征关系

作为整个小说的主干，在结构上决定了章秋柳的罗曼史与张曼青、王仲昭等其他爱情故事的主从地位，遂造成"追求"的主调的重复和变奏。在展开"现在"征服"过去"，并最终导向炮台湾狂欢之夜的过程里，对章秋柳作主客体两方面的铺陈描写，尤其在表现"现在"企图统一"过去"而达成主人公自我完善及历史意识大一统幻觉的这一心理转折，殊为曲尽心机。围绕这一时间框架，小说结构成为一个有机的整体，正如当年林樾认为这篇"小说的事件，都很复杂，然而结构却是统一的，全篇的动作都朝着一个方向进行，所以不见得有凌乱错杂的毛病；这正足以见作者驾驭材料的手腕"。[88]

这一"性高潮"作为小说的期待中的结局，由于时间意识的介入，使之含有寓言性，蕴含爱情和死亡的内在矛盾，因此在表现上不同凡响。当史循看到章秋柳的肉体而产生的心理与动作反应：

> ……他在这里脱了外面的衣服，再走出来时，章女士已经站在窗边的衣橱前面，很骄傲的呈露了莹洁的身体，但却是背面。但已经吸引着史循急步向前。在相距二尺许的时候，章女士转过身来，史循突然站住，脸色全变了。他看见了章女士的丰腴健康的肉体，同时亦在衣橱门的镜子中认识了自己骨骼似的枯瘠！这可怕的对照骤然将他送进了失望的深渊，他倒退了两步，便落在最近的沙发里，颓然把两手遮掩了脸。[89]

在小说里，史循是"颓废"、"怀疑"和"过去"的象征，这一幕深具震撼力的表现则纯属文学意义上的"颓废"，即含有欧洲十九世纪后期属美学现代性支流的所谓"颓加荡"(Decadence)的神韵。在二十年代的新文学里，可与鲁迅的《野草》、郁达夫的《银灰色的死》并列为"颓废"文学的杰作。[90]虽然在鸳鸯蝴蝶派那里也时有"红粉骷髅"之类的题材，但缺乏创意。这里对于美与死亡的写实主义再现

却非常戏剧性，表情、动作及心理的刻画上极其紧凑，一幅幅如电影镜头，经过高超手腕的剪辑，语言上表现得干净老练，正如沪语所谓"刮辣松脆"。有趣的是这海滨旅馆的段落所夹杂的洋文，如香水名称 Pandora（潘朵拉），picnic（野餐），Port Wine（法国葡萄酒），都增强了"颓废"的外来色彩，亦是典型的"海派"风格。他们的浪漫遭遇由于渗透着时间意识，又是象征的、寓言的；而这一镜面的设置，更带有一种艺术操纵的自省的资质。

章秋柳的这番自我救赎，神性与魔性混杂在一起，伴随都市的热力与罪恶，怀着她的调和"现在"与"过去"的神秘的时间观，以反叛的姿态，叩击不可知的命运之门，令人联想到王尔德（Oscar Wilde，1854—1900）笔下的莎罗美，爱上先知乔卡南，不到他死不肯罢休。她要求国王海洛德实践誓言，将乔卡南的头割下给她，于是她捧着他的头亲吻，并未意识到自己的死亡正接踵而至。莎罗美只是跟着魔性走，凭着她的信念："爱的神秘更胜于死的神秘。"[31] 与此异曲同工的是，章秋柳在史循之死并知道自己被染上梅毒之后，毫无悔意，仍旧坚持她的时间哲学："我觉得短时期的热烈生活实在比长时间的平凡的生活有意义得多！"因此她把史循称为"知己"，赞扬他的死"是把生命力聚积在一下的爆发中很不寻常的死！"[32]

章秋柳这一人物之所以堪称杰作，因为这是文学想象的不寻常的迸现，包含着不同文化力量的紧张交融。一方面这海滨旅馆的爱与死的主题在普遍人性的层面上表现得如此生动而警辟，另一方面其中的时间结构则蕴含着作者的心理结构，与创作过程的内在逻辑及其外在的中国的政治现实丝丝相扣。这似乎为解决中国现代文学的困境提出了某种"范本"：既没有因为过于强调"地方性"而遮蔽了人性的普遍意义，同时正因为根植于自身存在及政治理想之间的紧张，使这一"普遍"意义的表现更为丰满。

沿着慧女士、孙舞阳这一艺术类型的创作逻辑，章秋柳体现了

作者的雄心勃勃的企图，服从政治与美学两方面的动机：正面表达秋柳与时间意识的融合，使之代表"现代"对历史进程更具主动性，从而代表"革命"的动力。另一方面在美学上创造一个更为完整、丰满的形象，这就需要进一步讲究对人物主体的语言构筑。但问题是章秋柳与史循都是病态的、颓废的，即使通过章秋柳而成功地创造了一个一切都被"现在"所吞噬的历史意识，这不消说是一个小资产阶级的历史"幻象"，与那个真正的"革命"的历史进程有不小的距离，因此章秋柳所代表的"革命"性也就相当的局限，甚至包含某种"伪"的成份。对于这一点，茅盾并没有打算误导读者，无论是章秋柳或史循的有关镜子的描写都反映出作者的自省意识。其实从作品一开始描绘章秋柳等都市青年男女的"世纪末的苦闷"，就被笼罩在所谓"时代病"的历史命定的阴影中。从表面看，《追求》是《幻灭》上半部慧女士"烦闷"的主题的继续，但大革命的失败这一历史事实给慧女士式的烦闷带来了负罪感。因此《追求》回到描写都市，茅盾的这一选择似乎更顺从他自身的内在需求，中间却已经历了一重否定，对于表现"革命"的历史意识来说则意味着困难甚至风险，但从一开始小说在"时代病"这一含有价值批判的叙述框架里，表现大革命失败后都市青年男女的"幻灭的悲哀，向善的焦灼和颓废的冲动"，应该说茅盾在总体上是掌握了尺寸的。正如作品最后所揭示的，从张曼青、王仲昭、章秋柳等不同的生活角度，分别反映了个人"追求"的渺小和无意义，复奏出整个三部曲"幻灭"的主题。

尽管章秋柳的时间意识已经被铸上病态的烙印，但对作者而言，却有极不寻常的意义：章秋柳是作者的镜子，从中照出他的自溺与自赎。通过女性的身体指符创造一个和谐完整的时间意识，其中历史永远处于"现在"这一生生不息的运动之中，无论从文学创作的经验累积还是从他当时特定的心理病疗而言，茅盾需要用自然的肢体语言建构这样一个和谐的时间幻象。在某种意义上，

用具体的文学形式体现这一理想的时间结构，成为体认那个“革命”的“宏伟叙事”的重要途径。然而此时文学形式本身已展开其“魔性”，茅盾受其内在逻辑的驱使，欲罢不能。从他自身处于深渊般的存在和信仰危机而言，面对自己的情感成为本能的抉择，而章秋柳正是这种出自生命底层的选择，同时描写自己最熟悉的生活，则合乎文学的真理。

当章秋柳成为一个病态都市的载体，集中体现“幻灭的悲哀，向善的焦灼和颓废的冲动”时，使作者的写作状态处于病态的焦虑与骚动之中，从某种意义上现代都市的本质或许非颓废、非病态不足以表现之，而对于自我幽禁数月之久、精神上颓唐、悲观的作者来说，非有一个属于“它者”的想象空间亦不足以宣泄其压抑的情绪。在这种情况下，所谓“时代病”这一标签对于病态的心理探索的展开，起到的作用既是一种价值上的约束，同时也不啻提供了一个逃避道德检审的借口，——犹如《金瓶梅》开场白的叙述策略——反而使颓废和欲望能得到更为恣肆的表现。此时的茅盾应当自觉到自己“跟着魔鬼走”，即处于一种自溺的状态中，从他后来表白：“我实在排遣不开。我只能让它这样写下来，作一个纪念。”[33]可见个中端倪。

在这精神滑坡的当口，出现了“奇迹”。当王仲昭告诉她史循好像已经爱上了她：

> 章女士淡淡的不承认似的一笑，可是有个什么东西在她心里一拨，她猛然得了个新奇的念头：竟去接近史循好不好呢？如果把这个固执的悲观怀疑派根本改换过来，岂不是痛快的事？岂不是奇迹？[34]

这里章秋柳“神性”的拨动也是在茅盾身上闪现的“奇迹”：即明知自己下地狱及不得不下，却最终不甘于沉沦，在深渊中受到“革命”

的召唤,遂留下自赎的见证。秋柳的这一"新奇的念头",意味着充满活力的"现在"根本改造代表"过去"的史循,也是驱除作者自己的"过去"阴影的捷径。也只有通过革命的自败,在完成"理想时间"的幻景中,才能平抚其由于大革命带来的心灵创伤。但这一抉择带来新的危险。章秋柳决定以自我献身的方式拯救日薄西山的史循,其道德激情的本身包含着疯狂,图一时浪漫的"痛快",因此以这一都市的女性肉体完成革命的时间结构,其歇斯底里的活力固然足使革命的火车头勇往直前,但反过来将革命置身于这一病体之中,则难保不出乱子。

小说的结局暗示了章秋柳的死亡,使《追求》变得扑朔迷离,作者使她不得满足,也使自己不得满足,幻象终究是幻象,最终留下一个充满揶揄的问号,给诠释画上死亡,同时却留下填充的空间。这里有几种选择,虽然每一种不尽令人满意。

一种最易于接受的解释,秋柳的"向善"之心固然伟大而可嘉尚,但此举过于浪漫,不合"卫生"之道(尤其在当时城市读者的眼中),另一方面说明史循的不道德。从"时代病"的意蕴层面来看,这不仅对都市的颓废和堕落下了不赦的判词,当然也对作者不彻底的"自赎"唱了挽歌。如安敏成所说,他们"拒绝承认历史的力量"时,说明了他们的世界观的局限。结论是个人的追求——尤其对于都市小资产阶级——必然幻灭,都市的颓废不可能通过自身获得拯救,唯一的出路是革命

问题是,如果这一时间结构作为一种"创作哲学"(钱杏邨语),并对当时非常处境中的作者具有特殊意义的话,那么在章秋柳体现了这一时间理想之后又安排她的死亡,这样的处理似乎过于轻率。事实上在小说的结尾,章秋柳坦然面对死亡,而且她的时间哲学由于死亡的启悟,思想上达到新的层次,更具英勇浪漫的性质。她对王仲昭说:

> 在一个月内，我的思想有了转变。一个月前，我还想到五年六年甚至十年以后的我，还有一般人所谓想好好活下去的正则的思想，但是现在我没有了。我觉得短时期的热烈的生活实在比长时间的平凡的生活有意义得多！我也不相信什么伟大的学者所指示的何者是热烈的生活。我只照我自己的信念去干。我有个最强的信念就是要把我的生活在人们的灰色生活上划一道痕迹。无论做什么事都好。我的口号是：不要平凡！根据了这口号，这几天内我就制定了长长短短的将来的生活历。[8]

这似乎是“正解”：章秋柳虽然不免于死，但死亡更增强自我牺牲的英雄本色，在自我完善的凯歌中交响着“革命”与“颓废”的双重变奏。这里章秋柳的时间意识仍然迸发出光彩，也更接近其所象征的革命的本义：在冲向未知的希望的未来时，包含着激情和死亡。

这里也有问题。因为从此后茅盾的创作道路来看，《追求》意味着作者的“颓废”情结的歇斯底里的发作，是“现代主义”在他的创作中的回光返照。值得注意的是，就在小说的结尾，即在海滨旅馆的“狂欢”的宣泄之后，王仲昭戏称章秋柳为“北欧的勇敢的运命女神 Verdandi 的化身”。此后这一“北欧女神”的意象一再出现在《从牯岭到东京》及短篇小说集《野蔷薇》的序文里，照茅盾自己的说法，这标志着他已经摆脱了“悲观”，而且他还说当时使用“北欧女神”这个“洋典故，寓言盖在苏联也”。[9]像这样意义本身同时发出多种的声音，当然使我们感到惶惑，甚至怀疑作者将时间框架强加于人物形象的辛苦营造也归结为一场空虚。的确，死亡给章秋柳的生命更增加悲剧的崇高色彩，但死亡本身总是一个难以接受的事实。

碰到这种情况，所谓尽诠释之能事，亦难免强作解人。茅盾不一定会有所谓“后现代”式的潇洒，故意造成一个意义暧昧的结尾

更有可能的，章秋柳之死或许是作者未曾预料、却不得不接受的解决方式。与其说是作者在心理上最终难以克服那种沉溺的自疚而以死亡进一步否定秋柳的"自赎"，从而彻底斩绝自己小资产阶级的根性，使这一艺术再现的行为转化为社会意义。然而在潜意识的层面上，或者不如说"死亡"的呈现作为一种无可拒绝的见证，代表"过去"对作者企图凭借构筑那种大一统的"现在"的报复及颠覆。整个《追求》笼罩着浓重的"悲观"情绪，其写作过程混杂着作者对"过去"的沉湎，即是对于被"革命"打入另册的都市的怀恋及由此产生的警戒与恐惧。他试图建构理想的时间观念，驱除关于革命失败的"过去"的记忆，并克服"悲观"，然而一再遇到"潜意识语言"的抵抗；他越是描写章秋柳的"现在"的欲望冲动，其"肉感"的语言却越具有"魅人的魔力"，也就越使作者在"过去"的颓废中流连忘返，同时也越激起理性的反弹及压制。理解这一写作过程中始终充斥的非理性特质，或许更能投一束光于作者的自白："《追求》就是这么一件狂乱的混合物。我的波浪似的起伏的情绪在笔调中显现出来，从第一页以至最末页。"[①]

属于最末页的一个"波浪"却意味深长，章秋柳克服了死亡的威胁，也仿佛给作者带来了解脱，以远非"悲观"的笔触完成一幅素描：

> 章女士笑着回答；从床上跳起来，在房里旋了一个charleston式的半圈。这急遽的动作，使她的中间对分开的短发落下几缕来覆在眉梢，便在她的美脸上增添了一些稚气，闪射着浪漫和幻想的色彩。[②]

在此后的茅盾作品中，类似这样具有"浪漫和幻想色彩"的"时代女性"便不再出现，《追求》本身仿佛是一次偷尝"禁果"的经验，而像这样的描绘中当然伴随着愉悦，正如作者说的"很爱"这部小说，大

约传达出这层意思吧。

1999年3月4日于剑桥

注释

① Georg Lukacs,《灵魂与形式》,*Soul and Form*, trans., Anna Bostock (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1974);《小说的理论》,*The Theory of the Novel*, trans., Anna Bostock (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1971).

②、③、④、⑯ Georg Lukacs, *The Historical Novel* (Boston: Beacon Press, 1963), p. 23;25;28—29;173.

⑤ 参黄锦珠《甲午之役与晚清小说界》,国立台湾大学中国文学研究所编《中国文学研究》,1991年5月,页237—254

⑥ 《茅盾文艺杂论集》,上海文艺出版社,1981,页288。

⑦ Marston Anderson, *The Limits of Realism: Chinese Fiction in the Revolutionary Period* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 131—132

⑧ 梁启超《论小说与群治之关系》,《新小说》第一号,1902年。另见邬国平、黄霖编著《中国文论选》,近代卷(下),江苏文艺出版社,1996,页291—300

⑨ 见本书第一篇

⑩ 茅盾《关于"创作"》,《茅盾文艺杂论集》,页306。

⑪ 见 Marston Anderson, *The Limits of Realism: Chinese Fiction in the Revolutionary Period* (安敏成《现实主义的局限——革命时期的中国小说》), Berkeley: University of California Press, 1990, p. 121. 他认为中国现代文学的发展受到时代危机——尤其是在革命遭到挫折之时——的刺激。见 pp. 2—3;24—25

⑫ 《本馆附印说部缘起》,原载天津《国闻报》,1897。另见陈平原、夏晓虹编《二十世纪中国小说理论资料》,第一卷,北京大学出版社,1997,页17—27

⑬ 《茅盾文艺杂论集》,页305,281

⑭ 参梁启超《译印政治小说序》、《论小说与群治之关系》(郭国平、黄霖《中国文论选》,页291—305);茅盾《现在文学家的责任是什么?》、《文学和人的关系及中国古来对于文学者身份的误认》、《文学与人生》等文(《茅盾文艺杂论集》,页3—6;22—26;110—114)

⑮ 参唐金海、孔海珠、周春东、李玉珍编《茅盾专集》,第一卷,福建人民出版社,1983;唐金海、孔海珠编《茅盾专集》,第二卷,福建人民出版社,1985。孙中田、查国华编《茅盾研究资料》,北京:中国社会科学出版社,1983 C. T. Hsia, *A History of Modern Chinese Fiction* (New Haven: Yale University Press, 1971), pp. 140—164. Jaroslav Prusek, *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature*, ed., Leo Ou-fan Lee (Bloomington: Indiana University Press, 1980), pp. 121—142. Marian Galik, *Mao Dun and Modern Chinese Literary Criticism* (Franz Steiner Verlag Gmb H·Wiesbaden, 1969). Yushih Chen, *Realism and Allegory in the Early Fiction of Mao Dun* (Bloomington: Indiana University Press, 1986) David Der-wei Wang, *Fictional Realism in 20th Century China: Mao Dun, Lao She, Shen Congwen* (New York: Columbia University Press, 1992), pp. 67—110.

⑰ Marian Galik, *Mao Dun and Modern Chinese Literary Criticism*, pp. 71—110.

⑱ 《现在文学家的责任是什么?》,《茅盾文艺杂论集》,页5

⑲ 参沈雁冰《陀思妥耶夫斯基的思想》,《小说月报》,第十三卷第一号,1922年1月;郎损《陀思妥耶夫斯基在俄国文学史上的地位》,《小说月报》,第十三卷第一号,1922年1月.

⑳ 见《文学和人的关系及中国古来对于文学者身份的误认》,《茅盾文艺杂论集》,页25。《论无产阶级艺术》,前书,页183.

㉑ 见《文学和人的关系及中国古来对于文学者身份的误认》,《茅盾文艺杂论集》,页24.《告有志研究文学者》,前书,页207。

㉒、㉓、㊺ 《亡命生活——回忆录十一》,《茅盾专集》,第一卷,页650;651;645

㉔ 同上,页633;另参《从牯岭到东京》,《茅盾专集》,页343

㉕ 《创作的前途》,《茅盾文艺杂论集》,页55.

㉖ 《乐观的文学》,《茅盾文艺杂论集》,页136。这和鲁迅的关系,见

Marian Galik, *Mao Dun and Modern Chinese Literary Criticism*, p.94.

㉘、㉙ 《茅盾专集》,第一卷,页 331—332

㉚ 同上,页 345、342。

㉛ 黄子平指出茅盾自己对"自然主义"和"现实主义"的提法有矛盾之处,见《革命、性、长篇小说:以茅盾的创作为例》,《今天》1994 年第 3 期,页 162—164

㉜、㉝ 见 C.T. Hsia, *A History of Modern Chinese Fiction*, (New Haven and London: Yale University Press, 1971), p.153; 148.

㉞ Yu-Shih Chen, *Realism and Allegory in the Early Fiction of Mao Tun* (Bloomington: Indiana University Press, 1986), pp. 1—2.

㉟、㊷、㊼、㊹、㊻、㊾、㉗、㊽、㉛、㊿、㊾ 《从牯岭到东京》,《茅盾专集》,页 333;332;335—339;334;335—338;334;338;334—339;339;339;339.

㉟ 《外文版〈茅盾选集〉序》,《茅盾专集》,页 852.

㉟ 《写在〈蚀〉的新版的后面》,《茅盾专集》,页 903.

㊱ 《〈蚀〉题词》,《茅盾专集》,页 817.

㊲ 《创作生涯的开始——回忆录十》,《茅盾专集》,页 611—612。

㊳ 同上,页 613—614。另见《外文版〈茅盾选集〉序》,《茅盾专集》,页 952。

㊴、㊵ 《几句旧话》,《茅盾专集》,页 364—365。

㊶ 《一九二七年大革命——回忆录九》,《茅盾专集》,页 594

㊸ 《沈雁冰——作家在开明》,《茅盾专集》,页 133。

㊹ 《我的中学生时代及其后》,《茅盾专集》,页 348—349。

㊺、㊿ 茅盾《回顾》,《茅盾专集》,页 391.

㊻ 《〈茅盾选集〉自序》,《茅盾专集》,页 892

㊾ 见 David Der-wei, *Fictional Realism in Twentieth-Century China: Mao Dun, Lao She, Shen Congwen* (New York: Columbia University Press, 1992), p.36. 按:茅盾在 1929 年提出"时代性",是他对自己的早期小说的一种自我反思和批评,即在《蚀》及《野蔷薇》中,这"时代性"是缺席的。如王德威指出,在三部曲中并未体现历史的推动力,仅反复表现了这些女性的革命热情与失望

㊿ 钱杏邨《茅盾与现实》,见《现代中国文学作家》,第二卷,上海:泰东

图书局，1929，页170—171。

㊿ 王德威在《小说、清党、大革命》一文中指出："这三部曲并未铺展一线性的前进史观，反强调了历史轮回的规迹。"见《小说中国：晚清到当代的中国小说》，台北：麦田出版社，1993，页36。

㊷ 见林樾《〈动摇〉和〈追求〉》，《文学周报》第八卷，第十期，1929年3月。本文讨论的茅盾早期小说的"时间结构"或"时间意识"，并非小说中的"叙述时间"或"时间节奏"。关于三部曲的历史时间与叙述的关系，见陈幼石《茅盾〈蚀〉三部曲的历史分析》，北京：社会科学文献出版社，1993，页12—14。另见David Der-wei Wang, *Fictional Realism in Twentieth-Century China*, p.36。

㊸ David Wang, *Fictional Realism in Twentieth-Century China*, pp. 32—33.

㊻ 有必要综合茅盾自己的说法。《写在〈蚀〉的新版的后面》："《动摇》却是在'有意为之'而不是'信笔所之'的情况下，构思和写作的。大概化了一个半月的时间，但构思时间占了三分之二。……《追求》连构思带写作，共化了两个月。那时候，我是现写现卖，以此来解决每日的面包问题，实在不可能细细推敲，反复修改。"（《茅盾专集》，页903）《创作生涯的开始——回忆录十》："《幻灭》从八月下动手，用了四个星期写完。当初并无很大的计划，只觉得从'五卅'到大革命这个动荡的时代，有很多材料可以写……第二篇就是《动摇》。《动摇》是经过冷静的思索，比较有计划写的。"（《茅盾专集》，页613—618）

㊼、㊽、㊾、㊿ 《幻灭》，《蚀》之一，上海：开明书店，1947，页52—53；22；24；90。

㊿、㊿、㊿、㊿、㊿、㊿、㊿ 《动摇》，《蚀》之二，同上，1947，页38；58；119；117；48；36；100

㊿ 罗美《关于〈幻灭〉》，《文学周报》第八卷，1929年3月。

㊿ 《读〈倪焕之〉》，《茅盾专集》，页1016—1017。

㊿ 邵洵美《春》，见《花一般的罪恶》，上海：金屋书店，1928，页17

㊿ 邵洵美《To Sappho》，上书，页22。

㊿、㊿ 参李欧梵《漫谈中国现代文学中的"颓废"》，《今天》，1993年第4期，页33—46；32

55 《读〈倪焕之〉》，《茅盾专集》，页1016 《创作的前途》，《茅盾文艺杂论集》，页55。

56 关于欧洲十九世纪后半叶以来“现代主义”文艺与“当下性”关系，参Linda Nochlin, *On Realism* (New York: Penguin Books, 1978), pp. 23—33；又Jerome Hamilton Buckley, *The Triumph of Time: A Study of the Victorian Concepts of Time, History, Progress, and Decadence* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1966), pp. 116—136；关于波特莱尔的美学现代性，参Matei Calinescu, *Face Faces of Modernity* (Durham: Duke University Press, 1987), pp. 46—58；又David Frisby, *Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin* (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1986), pp. 11—37.

57 钱杏邨《现代中国文学作家》，页151—155

58、59、60、61、62、63、64、65 《追求》，《蚀》之三，上海：开明书店，1947，页121—122；117—118；149；149；146；172—173；75；173。

66 陈幼石《茅盾〈蚀〉三部曲的历史分析》，页176

67 Marston Anderson, *The Limits of Realism*, p. 145

68 林樾《〈动摇〉和〈追求〉》，《文学周报》第八卷，1929年3月

69 见*Salome*, in *The Portable Oscar Wilde*, ed., Richard Aldington (New York: The Viking Press, 1975), p. 428.

70 见庄钟庆《读茅盾六月十五日的信》。庄问茅盾在《从牯岭到东京》里“北欧的勇敢运命女神”指的是什么。《茅盾致庄钟庆》：“那一句话，没有什么象征一样；只是随手用了一个洋典故。北欧的运命女神见北欧神话。当时用这个洋典故，寓意盖在苏联也。这也有点‘顺手牵羊’，因按欧洲人习惯，北欧实指斯坎的纳维亚半岛。”见庄钟庆《茅盾史实发微》，湖南人民出版社，1985，页13—17

（原刊《中华文史论丛》第六十辑，1999）

（十一）“时代女性”、历史意识与“革命”小说的开放形式

——茅盾早期小说《虹》读解

一、《虹》的重要“过渡”

在茅盾的早期小说中，写于1929年的《虹》，同它前后的《蚀》三部曲（1927年）和《子夜》（1931年）相比，似乎较少受到学者的青睐。像三部曲一样，“时代女性”仍是小说的主角，但梅女士和《动摇》里的孙舞阳、《追求》里的章秋柳相比，个性却显得不那么鲜明。和《子夜》比，在表现都市生活方面则不够广阔、深刻，“现实主义”的艺术技巧还不够成熟。但本文试图从长篇小说这一类型同现代中国历史展开的内在动力的角度来揭示《虹》的重要性。

在作者的创作过程中，《虹》意味着过渡。正如书名所示，《虹》仍属阴性，却变得明朗而愉悦，受温馨的阳光爱抚，在短暂的“幻美”里展示色相。这与《蚀》不同，“蚀”的意象是“阴”气深重，带来黑暗、险恶与幻灭。因此《虹》更像一座桥梁，使作者走出都市堕落的“冥国”而回到“世间”。这时茅盾个人的情感生活也如此，他暂时离开幽居了一年的上海，正旅居日本，沉浸于浪漫的外遇中[1]。然而大地之春还没来临，作者感到不踏实，《虹》对他来说仍是一座用语言构筑的“幻美”之桥，仅是一种“虚幻”，决非完美，且有可能

重新堕入黑夜。

《虹》不仅意味着作者恢复"革命"信念的重要过渡，也标志着在小说形式上的重要突破。如果说茅盾的文学创作起始于危机，也即1927年"大革命"失败后，他成为被现政权追缉的对象而不得不转入地下，那么当茅盾的个人存在、政治信仰及共产主义运动皆处于危机时，作者所面临的终极课题，是如何将小说本身变成一种向"革命"开放的形式，既饱含激情而又指向人类解放的"必然"目标，其叙事开展能象征不可阻遏的历史方向，借此期盼"革命"的东山再起。

如果说自近代以来的民族、政治与文化的危机哺育了中国小说的成长，那么危机亦赋予小说现代性展开的某种方式，最明显的莫过于那种与"传统"决裂的要求。从二十年代初茅盾在文学上就较为彻底地主张西化——从主张"系统"介绍西洋文学到提倡"欧化语体"及"自然主义"等，在1927年他开始文学创作时，危机压迫下的文学焦虑则集中在长篇小说的现代性方面。颇似当年的卢卡奇(Georg Lukacs，1885—1971)从1848年的革命失败中批判了资产阶级的腐败，而把无产阶级看作发展"现实主义"历史小说的希望，此时的茅盾则从"五卅"运动的血腥窗口返顾自晚清以来的文化思想史，甚至指责"五四"运动是一场资产阶级的文化运动。这样的激进立场反映在他的小说写作中，即如何表现"革命"的历史必然以及以无产阶级为主体的革命运动的乌托邦想象空间，成为他的中心课题。

茅盾早年曾批评所谓"旧派"的"章回体"小说，认为其中缺乏进化思想，更不消说那些作者缺乏观察和描写生活的"科学"方法。"五卅"以后，他更检讨了自"五四"以来的"新文学"，尚未产生表现"时代精神"的人物形象，还"没有伟大的社会意义的作品"。那时他所说的"时代精神"，受到泰纳(Hippolyte Taine，1828—1893)的影响，指那种受制于地理环境和种族文化的时代特征。在这样的

背景中实践他自己的写作时，对于"五四"新文学传统而言，提出了新的形式上的要求，也带来了重要的变革。他对于小说形式的焦虑，尤其强烈地表现在他的早期创作中。在短短数年里，从《蚀》、《野蔷薇》、《虹》直到《子夜》，其艺术技巧获得长足的进步，也处处留下不谐的痕迹。他的早期小说常因为不完整、不成熟而为人所垢病，却也因为其中混沌莫名、众声喧嚣而不断吸引注意。

与《蚀》三部曲比较，《虹》在人物和结构上都更为完整，而"历史"以清晰的面目开始出现，与小说的主人公形成辩证的关系。在写作《虹》的过程中，茅盾呼唤"新写实文学"及其所应当表现的"时代性"，明确提出"历史"是一种"必然"，它既给人们以影响，也被人们的集团的活力推向前进。[2]并非偶然的是，在这期间，茅盾开始自觉地表现人物的"意识形态"。这些迹象表明，《虹》标志着作者在运用某种马克思主义理论方面的进展，由此带来了"现实主义"的某种复杂性。

因此《虹》的"现代性"寓言在于："历史"不仅由事件构成，是开展中的时间过程，而且含有"真理"的自足性，带着自由意志向既定的目标前进。而梅女士作为一个具普遍意义的现代英雄人物，既接受历史的"教育"和"改造"，又成为自觉推动历史的一分子。从小说形式的内在逻辑来看，这样的与现代性相"适应"的小说主角，终于割断了中国"哀情"与感伤传统的残余，其历史叙述模式也为后来进一步开展的社会运动提供了艺术形式的先例。这在类型上貌似西欧十八世纪末由歌德的《威廉·迈斯特的学习时代》(*Wilhelm Meisters Lehrjahre*)所开创的描写"青年成长"(Bildungsroman)的小说类型[3]，毋宁说直接受到世纪初法国"纯粹主义"(Purisme)的启发，所谓"那种渴求着合理的坚固的社会组织的意愿，不失为现代知识阶级的健全心理的表现"。[4]当然梅女士式的人物也可以在当时茅盾已经接触到的苏维埃"写实主义"文学里找到楷模："这个写实主义的人物当然不能是个人主义的英雄，而是

勇敢的有组织的服从纪律的新英雄。”[1]世纪初梁启超等人呼唤那种体现“新民”精神的小说“英雄”，到此时方有了着落，虽然性质有所不同。然而其真正的发达则要到1949年之后，大量出现的革命历史小说，尤其是那些长篇小说，如《暴风骤雨》、《青春之歌》、《野火春风斗古城》，直到《金光大道》等，其精神脉络还不得不追溯到《虹》。

由这样的角度来看《虹》，似乎可显出某些对现代中国文学的概括性论断的失误，如普实克认为：“毫无疑问，主观主义与个人主义，加上悲观主义与对生活的悲剧的情绪感受，以及反叛和自我毁灭的倾向，是从1919年‘五四’运动到抗日战争之间的中国文学的最主要特征。”[2]这就会忽视文学内在转型的重要征状。

从《蚀》三部曲以来的“革命加恋爱”的创作脉络来看，梅女士这一形象的产生，是作者对欧洲现实主义文艺一系列试验失败的产物，也是他进一步通过小说将自我“客体化”的结果。如果说表现“时代女性”作为茅盾从事小说创作的最初动力，与个人欲望、都市的性文化消费市场及中国的言情小说传统发生错综纠缠，那么这给他利用小说来表现“革命”设置了重重困难。选择“新女性”作为小说主角也是茅盾对于实际“革命”的幻灭所致，在这样的革命“主体”缺席的情况下，贯穿这些小说中的女性或明或晦地与时间意识发生密切关系，表明他对以欧洲“现代主义”为楷模的文学现代性的追求。他一再试图构筑“时代女性”与“大一统”的理想时间之间的和谐幻象，却一再遭到他的记忆及女身“欲望语言”的反叛而失败。而女性指符如斑斓的棱镜，折射出一个男性作家走向革命与历史过程中的狂想与偏见、恐惧与希望；也如姿态缤纷的舞台，展开“现代性”与“革命”之间的诡谲纠结，其中卷入不同的社会和文化力量——世界主义、民族主义与文化霸权，现代主义与文学革命，商品世界与道德秩序，神话与现实，性别与政治等——的激烈冲突。[3]

茅盾说他在写作《蚀》三部曲时,"所着力描写的,却只有二型:静女士、方太太,属于同型;慧女士、孙舞阳、章秋柳属于又一的同型"。我在另一文着重分析了第二种类型和时间意识与小说整体结构之间的关系。我们不难发现这些女性形象,以《蚀》三部曲中的静女士、方太太、孙舞阳、章秋柳、《野蔷薇》里的娴娴为序,以《虹》的梅女士为终结,从各篇小说创作的先后时序来看,她们呈现某种曲线的运动,向"革命"的历史运动与方向愈益靠拢。换言之,随着作者描写技术的改进,她们在思想气质上更具时代性或社会性,她们的主体意识表达得更具革命性。更主要的是,叙述者运用"过去"、"现在"与"未来"的时间框架,直接或间接地在她们身上体现这种时间意识。理想地说,她们应当被表现为处身在历史的变动中,能够正视现实,抓住现实,既不留恋、伤感于过去,也不幻想将来,在清醒地认识现实的基础上进入将来。这些人物不一定被表现为领导革命运动的"大勇者,真正革命者",但像梅女士那样,在"时代"这一学校的熏陶中成长,遂向往革命,不折不挠,跟上历史的进程,掌握了自己的命运。更带暗示意义的是,这样的"时代性"蕴含某种原始的激情冲动,冲向一个有待重新整合和开展的革命目标。

尤其在孙舞阳和章秋柳的形象塑造上,体现了作者的欲望、意志与理智之间的复杂冲突。她们那种"模特儿"般的健全身材原本于二十年代上海的都市文化,既带有资产阶级有关"人体"审美的艺术观,又含有"强种"、"保种"的改良主义的关怀。茅盾一方面充分利用都市的文化资源,在塑造这些摩登女性的同时,巧妙转换民族资产阶级的文化符码,使她们成为"革命"的载体,在建构"乌托邦"理性秩序的同时,否定了文学"私人空间"的合理性。但另一方面,当茅盾在刻画她们的"肢体语言"并力图使"革命"自然化时,却出现了叙事的内在断裂。换言之,当他强调慧女士或章秋柳的抓紧"现在"的时间哲学时,这种强烈的现世欲望与"革命"意识形态

发生冲突，并未能完成使“革命”或“历史”统治当下的幻觉，毋宁说她们的肉身语言反而颠覆了“革命”的狂想。就像章秋柳的时间哲学与慧女士一脉相承，对飞逝的“现在”铭心刻骨，却更大胆宣称：“人生但求快意而已。我是决心要过任心享乐刺激的生活！我是像有魔鬼赶着似的，尽力追求剎那间的狂欢。”[a] 作者最终通过她对象征“过去”的史循的道德拯救而成功地构筑了一个完整的时间结构与道德秩序，但它只可能作为一种病态的“现在”的呈现，并带来章秋柳自己的死亡。

《虹》的创作是在作者批判了自己写作《追求》的“颓唐”之后，随着将女性身体媒嫁于进步时间意识的狂想淡化，以及某种马克思主义的“意识形态”观念经由理性、中庸的美学诠解，“历史”更获得“自由意志”的展开，由此对人物的表现更注重主观与客观、个人与集体、自由与必然、现实与理想之间的关系，使小说的中介性更为复杂。而那种梅女士式的既有理想又能“适应”于外部世界的性格塑造，给中国文学里的言情伤感传统画上了句号，为“革命”长篇小说开拓了广阔的前景。

《虹》呈现了“过渡”形态所有的纷纭变幻，捉摸不定。梅女士的肉身指符也如七彩缤纷，受欲望语言的诱惑，“革命”的客观再现仍然险象丛生。作者似乎意识到，用女身作为历史的载体终究是脆弱与虚妄，因此梅女士更受一种“方向”意识的控制；此时“历史”作为时间的载体，更具阳刚之性；它与梅女士这一时间载体分离，又潜入其体内实行颠覆与改造，目的是使之成为“历史”的副本，同时也使“历史”变得更迷人。

这部小说在茅盾走向所谓“现实主义”的过渡中，仍富于变数，但处处可以感到那种更强腕的掌握。由于“意识形态”这一概念的介入，使“现实主义”的创作过程及其再现模式变得复杂化了：“现实主义”——就《虹》的个例而言——并非反映世界的镜子，亦不是认识世界的窗口，而想象的“历史”成为艺术再现的“中介”，与小说

人物、叙述者、作者之间构成新的关系，产生新的紧张。紧张的征兆之一是，一方面叙述者变得更全能全知，再现世界的终极目的是确立革命的"历史"这一主体；这是"真理"的化身，具有导师的仁慈、先知的神秘。在如此"客观"再现历史时，叙述者需要一种坚定自信的声音，力图拆除与读者之间的距离。另一方面作者对于自己的"主观"深怀疑惑，甚至恐惧，当他意识到这一"历史"乃是他自己笔下的"虚幻"时。这一"历史"颇像柏拉图所说的代表神性的"理想"，小说家有可能因为拙劣模仿"理想"并误导民众，那就要被逐出"理想国"。

那种处于运动过程中的张力，始终贯穿梅女士的形象创造中：她凭着"战士的精神向前冲"，而"将来"是"不可知的生疏的世间"。在这样紧迫地要求再现"历史"但得不到来自革命权威的"面对面"指令的情况下，作者呼唤"神"的指引。于是因缘凑巧，"北欧神话"在《虹》的创作中起了特殊的作用。梅女士所蕴含的"寓言性"即作者力图抽掉她的"女性"与"母性"之后所体现的"神性"。

二、神话的寓言性

《虹》的命题有"象征"意义：取了"希腊神话中墨耳库里驾虹桥从冥国索回春之女神的意义"。这同他在写作《虹》的期间沉迷于"北欧神话"形成微妙的关系。一个有趣的现象是，与茅盾早期小说对"时代女性"的兴趣相平行的是他对中外神话的喜好和研究。茅盾早就喜欢各国神话，在二十年代中就作文介绍希腊与北欧神话。他说，在1926年大革命的前夜，"我那试写小说的企图也就一天一天加强。晚上依然弄古董的神话，可是只想快些结束；白天呢，不论在路上走，在电车里，或是在等候人来的时候，我的思想常常为了意念中那小说的结构而烦忙"。后来在写《蚀》到《虹》期

间，他似乎对神话的兴趣愈浓，从中国的到世界各国的，研究得更为系统，介绍得更多。《幻灭》开始发表于1927年9月的《小说月报》，而在10月的《文学周报》上刊出《各民族的神话何以多相似》一文，此后到1930年10月，共发表了14篇长短不齐的有关神话的介绍，其中包括书籍如《中国神话研究ABC》、《神话杂论》。尤其与小说创作直接有关的是，茅盾对北欧神话情有独钟，作了大量研究。1929年6月起在《小说月报》发表《虹》之后，在次年10月写成《北欧神话ABC》，由世界书局出版。从此茅盾的新女性与神话的写作都告一段落。

茅盾的小说创作与他同时心驰神游的神话世界之间是怎样的互动关系，这里殊难细论。这一现象或许在新文学作家当中也颇为奇特：某种世界文化的象征系统，在翻译、传播过程里，在作家的存在与写作里留下深刻的印痕。而对北欧神话的兴趣，和茅盾从二十年代起极力介绍世界弱小民族文学的做法相一致，反映了中国作家带有民族心理创伤的世界图像，与跟世界文化霸权的斗争又连结在一起。

神话渗透到小说里的最初迹象，是《追求》将近尾声时，通过王仲昭之口，章秋柳被暧昧地比作"北欧的勇敢的运命女神Verdandi的化身"。完成《追求》后数月，茅盾在《从牯岭到东京》中，针对来自左翼对三部曲的批评，一面提出新文学应当反映城市小资产阶级的主张为自己辩护，一面接受批评，承认《追求》的"悲观"与"颓唐"，并表示今后要振作自己的革命精神。于是又出现了"北欧女神"："我已经这么做了，我希望以后能够振作，不再颓唐；我相信我是一定能的，我看见北欧运命女神中间的一个很庄严地在我面前，督促我引导我向前！她的永远奋斗的精神将我吸引着向前！"在文章的最后茅盾再次表示："《追求》中间的悲观苦闷是被海风吹得干干净净了，现在是北欧的命运女神做我精神上的前导。"[7]这样郑重而坚定的表白，他重新恢复了对革命的信心，意味着他在过去一

年里所经历的信仰与身份危机已经结束，而这"北欧女神"，据他说指的是苏联。

茅盾在东京逗留期间，这些北欧女神与他小说里的人物关系愈益密切。他一面继续写了几个短篇，主角都是女性，而且又着手另一个长篇《虹》，写的是梅女士从"五四"到"五卅"时期的历史成长过程。同时茅盾去东京夜市地摊上购得有关北欧神话的书籍，加上他的友人从上海寄来的资料，终于完成研究，对北欧神话作出了系统的描绘。1929 年 5 月，他将那些短篇编成《野蔷薇》一集，在前言里说：

> 在北欧神话，运命神也是姊妹三个。但她们不像希腊神话里的同僚们那样担任着三种不同的职务，她们却是象征了无尽的时间上的三段。最长的 Urd 是很衰老的了，常常回顾；她是"过去"的化身。最幼小的 Skuld 遮着面纱，看的方向，正与她的大姊相反；她是不可知的"未来"。Verdandi 是中间的一位，盛年，活泼，勇敢，直视前途；她是象征了"现在"的。……真的勇者是敢于凝视现实的，是从现实的丑恶中体认出将来的必然，是并没把它当作预约券而后始信赖。真的有效的工作是要使人们透视过现实的丑恶而自己去认识人类伟大的将来，从而发生信赖。[1]

这个北欧神话的出现，似乎给《蚀》三部曲及其后来的小说之间划出一道沟壑。把章秋柳比作勇敢的北欧女神还只是一个看似随意的比喻，一种文学上的修辞；而后来的"时代女性"的创作就明确受到"革命"意识形态的操纵。原来在慧女士、章秋柳那里所出现的"过去—现在—未来"的时间公式，日常生活的"现在"是她们焦虑的核心，充满欲望的躁动和破坏的倾向。而这一神话里的时间意识则超越于日常生活之上，就有形无形地对她们的欲望起一种控

梏或过滤的“中介”作用。

我们不难注意到，在上引那段话中，“现在”一词被转换成“现实”。对这个“现实”的强调，标志着文学创作从探索美学的再现朝向社会实效的重心转移，但对“五四”以来的“写实”文学传统来说，要复杂得多。这个“现实”并非一般认为如镜子一样反映的“现实”，它变成一种再现的空间，已经包含着对人的社会存在的新认识，同时对于如何文学地再现人物主体与历史之间的关系提出了新的要求。照茅盾的说法，《野蔷薇》里的人物仍然“穿着‘恋爱’的外衣。作者是想在各人的恋爱行动中透露出各人的阶级的‘意识形态’”。[15]所谓“意识形态”是马克思主义的主要概念之一，所谓“阶级”与人的经济活动、社会条件相联系，也牵涉到作家对马克思主义有关历史分期的理解。如梅女士的“意识形态”再现，涉及其主体意识的复杂构筑及“历史”所起的中介作用，由此可看到《虹》意味着茅盾的小说创作的重要过渡：含有从时间到空间、反映到中介、客观到主观的转变。而在这一具体的文学境遇中，所谓“北欧神话”的隐喻与“意识形态”颇有裙带关系，在茅盾的小说创作的过渡中扮演了重要而有趣的角色。

《虹》的女主角梅女士是茅盾又一次，也是最后一次将女身指符与时间意识相结合并象征革命的历史方向的重要尝试。作者自己认为：“梅女士又不同于《蚀》三部曲中的女性，她也有‘幻灭’和‘动摇’，但她的‘追求’不是空幻的，而是掌握了自己的命运，勇往直前的‘追求’。”[16]因此和《野蔷薇》中的那些女性比较，就和北欧女神的关系更为直接。小说里，梅女士被称为“现在教徒”，披上了那个象征“现在”的北欧女神 Verdandi 的灵光，也表现出“盛年，活泼，勇敢，直视前途”的性格。然而，作者仍然努力表现梅女士作为负载革命历史意识的可能性，但毋宁说小说更注重的是空间方面，亦即北欧女神所指示的“方向”，成为“革命文学”的唯一指针。如以下的分析所显示，时间与女体之间越来越互相离异，实际上这两

者都必须服从"方向"的支配。北欧女神对于作者的欲望也同样起一种监察或升华作用，使他在写作过程中时时警觉而把准革命的方向。

任何神话系统都凝聚着人们的美好愿望，都有价值的超越以及超自然的力量实现公正与善德。神话也是文明的累积和想象的结晶，在其形成过程中，语言作为象征指符不断遭到"历史"的选择或淘汰。这"历史"便与"意识形态"有相似之处。正当茅盾对"革命"恢复了自信之后，或许正因为这信心之脆弱，更须神力的护持；但茅盾需要得更多，命运之神也应运而生。本来现代文学受任于民族濒危之机，这里更在茅盾身上显示神迹。他所需要创造的显然远胜于当时的现实所能提供的，换言之，就小说所能担当的革命使命而言，他所完成的的确胜乎时辈之上。北欧女神给《虹》的隐喻是：重写"五四"至"五卅"的思想历程，这跟历史重构的神话方式相似。更重要的是"革命"需要一种充满信心——不仅为他自己，也是为历史——的表述形式，而那个"现在"女神正符合这样的要求，她对未来的指向正暗示了历史朝既定方向的"必然"其自身的目标。

在当时的不利条件下，用小说表现"革命"的必然性，无疑也是一个"幻美"的神话，茅盾所能表现的，既是一个无限希望与许诺的空间，却不得不充满不确定感，而借助于神的意志，似乎为革命的必然方向罩上神圣的光晕。女神所指引的方向本身是一个不可知的"迷思"，也就理所当然地为梅女士提供了她那种天生的革命意志。小说中创造了梅女士的"神性"：她要克服自己的"女性"和"母性"，"献身给更伟大的前程，虽然此所谓伟大的前程的轮廓，也还是模糊得很"。[17]

三、女体与历史：时间叙述框架的断裂

梅女士在小说开头就被称为"现在教徒"，她只相信"只有抓紧现在，脚踏实地奋斗"，[⑤]这是《蚀》三部曲里的"现在"主题的继续，似乎她仍然"体"现了历史的前进。对梅女士的形象处理，与章秋柳相比，标志着女身指符与历史意识关系的重要区别，虽然在效果上她们同样造成理想时间结构的内在断裂。从梅女士可看出，作者实际放弃了那种将女体与时间框架完全合一的写法，因为如果像章秋柳，一旦她的享乐欲望占据了"现在"，就意味着"历史"的缺席或"革命"的失控，亦即意味着这一"时间"的死亡。

小说的第一章叙述梅女士在从四川到上海的旅途中，在轮船上，正经过长江巫峡。然后从第二章开始倒叙梅女士过去四年在川中的生活经历。从第八章起，接续第一章，讲她到上海之后的革命活动，到第十章写"五卅"惨案为止。尽管没有按照原计划写到1927年大革命期间，但小说的基本主题与结构有其完整性。小说本身不是梅女士的完整的传记，而截取她的一段青春期的思想成长史，探究个人与历史、与革命的意义。这样的叙述结构，给作者表现"时代性"带来方便，尤其是倒叙部分，作者不仅在重构历史，而且将女体作为历史审视之下的对象，这样就把女体的欲望肢解在叙述空间里。

在小说一开头对梅女士的描述里，叙述者的声音极其显著，已将主人公置于一种回顾的视域中：

在过去四年中，她骤然成为惹人注意的"名的暴发户"，川南川西知有"梅小姐"，她是不平凡的女儿，她是虹一样的人格，然而她始愿何尝及此、又何尝乐于如此，她只是因时制变

地用战士的精神往前冲！她的特性是“往前冲”！她唯一的野心是征服环境，征服命运！几年来她唯一的目的是克制自己的浓郁的女性和更浓郁的母性！[1]

这一段描述里，一个隐身的“历史”成为梅女士个人历史的主宰，为她的自由意志设定了终极的目标。她不清楚这个使她为之热烈追求的目标到底是什么，但她只知道“往前冲！”而且这个来自“革命”的神秘召唤要求她去除自己的“女性”和“母性”；梅女士的思想行为更受到作者的操控，其形象更依赖于观念语言的构筑。《虹》的暧昧性在于作者似乎仍然把女身作为革命的象征，却指示了描写“现实”的新方向。其结果是梅女士与革命的时间结构之间表面上有一致性，内中却包含着女身与历史之间的替代或错置的叙述策略。将梅女士作为革命历史进程的“体现”或“附身”，是与作者将她的“主体”抽象——所谓她要“克制”自己的“女性”和“母性”——是一致的。从这个意义上说，《虹》最终抛弃了“革命的女性化”而完成了“女性的革命化”，即恢复了革命的雄性主体，当女性或母性从梅女士身上抽离时，这个革命开始变得僵硬起来，其将革命自然化的初愿也随之流产。

在叙述梅女士最初受到“五四”运动的洗礼及其爱国意识的觉醒时，茅盾也在重写“五四”以来的思想史，他从“五卅”及“大革命”失败的经验出发，对“五四”作了严厉的批判。在完成这部小说之后不久，茅盾在《“五四”运动的检讨》一文中，直接把“五四”称为资产阶级的“文化运动”，“现今却只能发生了反革命的作用”[2]，实即将胡适及“新月派”等都划为“资产阶级”。在《虹》里，作者对“历史”的记忆进行筛选与重构，如“五四”运动、抵制日货、《新青年》杂志、胡适的少谈主义论、关于娜拉的论争等。这一番象征指符的典型再现，已含有激进的批判色彩。

“历史”不断从进步的社会思潮与社会运动获得动力，梅女士

不断受到这"历史"的启蒙,思想越来越成熟,与历史进程产生互动关系。如第三章描写梅女士在"五四"新文化刚开始时,对各种互相矛盾的新主义"毫无歧视地一体接受",然而在数月之后,她的思想转变急速得出奇,"忽然觉得那些'新文化者'也是或多或少地牺牲了别人来肥益自己的",实即作者对胡适等人的指责。在这里小说更刻意构造梅女士的"意识",也似一种"神话"的产生:由作者的意识形态通过"历史"这一传媒,投射在她的思想空间里;或者由她的批判眼光对历史作出诠释

茅盾所再现的革命历史洪流获得了自主性,对女身的欲望操控自如,实际是对欲望的警觉或排斥。值得注意的是,在梅女士的历史追述里,她的"现在主义"受到欲望上使时,却失去了那种在《追求》中章秋柳身上体现的普遍意义,而被描绘成她的一己的经验。当梅女士难以摆脱柳遇春的情感"牢笼"时,她的"现在主义"变成了一种"得过且过"的苟且和惰性,已失去了前进的动力,也不可能与革命历史产生同一性,因此当梅女士自己最后承认"我的'现在主义'也破产了"时,这个"现在主义"被抽掉了类似三部曲中的形而上的意义,仅代表她一己的心理时间,同时那个为"现代主义"所崇拜的当下性也被排除了。

小说的倒叙、顺叙的叙述结构从一开始就规定了梅女士的空间运动及其方式,即安排她跑出闭塞的"蜀道"到大都市上海,实际上是一个有关中国女性从"封建"走向"现代"、必须投入革命才能获得解放的寓言。尽管具备了这个叙述结构的保证,但在具体描写上,梅女士能否走出四川,取决于她能否克服她的"女性"和"母性"。其实茅盾对"女性"和"母性"的预设就充满吊诡。在当时的社会条件下,表达新女性受旧婚姻制度的压迫及其所引起的反抗,为的是实现婚姻自由,也就是要实现的正是"女性"和"母性"。梅女士要克服自己的女性和母性,本身是不自然的,那么怎样表现这一克服过程而令人产生同情,这就给艺术创造带来相当的困难。

我们可以发现，梅女士与柳遇春之间在感情上藕断丝连，那几场戏写得较真切细致，也就是说，梅女士的女性、母性味比较浓。这样的写法是因为将“女性”和“母性”看得比较认真，因此在作者身上似乎出现了“自然主义”的回潮。比如写她性意识的觉醒以及对柳的性行为的厌恶，颇沾有莫泊桑小说《一生》中女主人公的痕迹，这也是全书中较不枯燥的部分。后来茅盾又作自我检查，说梅女士思想情绪“复杂”而“矛盾”，“当时我又自知此种思想情绪之有害，而尚未能廓清之而更进于纯化”，[21]多半是指这几场戏。

为解决梅女士的情感纠葛而让她从川中走出第一步，似乎费了一番笔墨。关键的一场戏是梅女士同柳遇春一起去重庆，去和韦玉见面。她甚至在途中思想动摇，“到永川的旅馆过宿那一夜，梅女士在柳遇春的热烈的拥抱中，几乎流下眼泪来；她诅咒自己，她轻蔑自己，她很想把什么都说出来”。[22]这里把“女性”的心理刻画得较为生动，接下来出现戏剧性的一百八十度转折，写她在路上与韦玉错过，于是就怀疑受了柳遇春的欺骗，遂马上离开了他。这样的情节处理过于草率，不合情理。此后再也没有交代她是否想到应该证实她的怀疑，甚至再也没有提到韦玉。因此写她在永川旅馆的思想动摇的一笔，更多的是故意虚晃一枪，并没有认真对待梅女士的感情。

到了上海之后，梅女士又遇到感情问题，但作者很小心，让她在梁刚夫、黄因明等人周围兜圈子，不让她跌入情网。当她发觉梁刚夫已经盘踞了她的心灵：

> 梅女士再对镜子端详自己的面孔，还是那样惨白。又像是得了她的第二个自己，她本来的自己恨恨地诅咒了：也用更傲然的蔑视对待梁刚夫罢！给他看了点利害以后就永远丢开他！再像从前一般高视阔步，克服这新环境罢！[23]

她对梁刚夫是恨大于爱，首先在观念上克服了爱欲，于是那种自恋式的自尊便占据了她的意识。这里重现了报复的母题，原来在慧女士、孙舞阳那里都有过，但不同的是她们报复方式是玩弄男子的情感，并不拒绝肉欲的需求，而梅女士在感情上要认真得多，因此所谓“给他看了点利害”决不是指肉体上的征服。有意思的是，在上海纸醉金迷之地，她发觉自己受到了诱惑，发现“新生出来的第二个自己：丧失了自信力，优柔寡断，而且更女性的自己”。所谓“第一个自己”是指她的已获得革命意识的“真我”，而“第二个自己”则意味着到上海之后而滋长的享乐欲望，她把这看作是“不名誉”、“不体面的自己”。这里似乎与马克思的一个有关人性的观点相对照。马克思认为资本主义文明违反人的自然本性，结果给人造成了“第二本性”(a second nature)，也即造成了人的“异化”。梅女士的“第二个自己”似乎是指上海的“资产阶级”文化，但其中也包含了“女性”与“母性”，也即马克思所肯定的自然本性的东西。这似乎是怪不得茅盾的，因为马克思的“异化”理论属于他早期的思想，在西方被发现与重视，也是在本世纪中期的时候了。

用女体来表现线性时间观的继续尝试，在《虹》里仍然不免失败。茅盾终于认识到，对小说来讲更重要的是空间，“方向”才是“革命文学”的生命和灵魂。无论女性和时间都必须匍匐于方向的操控，在叙述中处处表现出断裂和错置，成为被放逐或被肢解的指符。茅盾承认《蚀》三部曲的“消极”之处，在于没有“发见一条自信得过的出路来指引给大家”[34]，显然在写《虹》的时候，因为有了“北欧女神”的指引，茅盾已经自信能给大家指个“出路”了，在小说的结尾，一个“三道头”对示威群众粗暴地喊：“左边走！”这一革命方向的暗示，对于北欧女神的一往无前历史进程来说，则意味着自我的吊诡。

四、主体构筑：英雄和美人

这时茅盾在创作上已经积累了相当的经验，再说他重新恢复户外生活，性意识不那么压抑，当他把梅女士写成一个“无可疵议的东方美人”，是“温柔的化身”时，仿佛保持一种有距离的观赏，不像对章秋柳那么自我情绪的投入，而转向外在观点的透视。《虹》的写作不仅目的更为明确，而且更依赖经验、技巧和理性的分析。事实上梅女士是静女士和慧女士这两种类型的综合，较少慧女士、孙舞阳或章秋柳的“肉感”，却更主动地接受时代的影响并认同“革命”，显然茅盾仍旧要创造一个“时代女性”与革命时间意识相结合的典范。他说：“‘虹’是一座桥，便是春之女神由此认出冥国，重到世间的那一座桥；‘虹’又常见于傍晚，是黑夜前的幻美，然而易散；虹有迷人的魅力，然而本身是虚空的幻想。这便是《虹》的命意：一个象征主义的题目。”[24]这里所谓“冥国”云云，实在梅女士是章秋柳的“转世”；在后者身上作者已经差不多成功地构造了和谐的时间幻象，但结果以死亡夭折，成为一座断“桥”。因此这回梅女士则完全以正面形象代表革命历史的方向，所以颇流露出妙手回“春”之喜。所谓“幻美”，作者意识到梅女士还是一个“小资产阶级知识分子”，是一种过渡性的角色，但这段话里的潜台词则含有某种不安与疑虑：由于革命的主体仍然缺席，作者也缺乏自信，所以这一文学的正面形象仍缺乏权威性，甚至有可能被误认的，而且说到底女性也只能作为“幻美”的外在呈现，难以作为革命的实体。

梅女士具有中国“数千年来女性”的性格，茅盾使用“拥鬓含睇”、“幽怨缠绵”、“薄命之感”这类古典文学形容“美人”的套语，标示出这一小说人物类型的“现代性”转变，伴随着一套新的描述主体的语言，所谓“狂飙的‘五四’也早已吹转了她的思想的指针，再

不容许她回顾，她只能坚毅地压住了消灭了传统的根性，力求适应新的世界，新的人生，她是不停止的，她不徘徊，她没有矛盾”。[25]如果把这一人物类型的演变与小说的中国现代性问题相联系，《虹》意味着一个有意义的探索。问题还是最早由梁启超等人提出的。当梁氏把小说看作启蒙民智、重铸国民灵魂的利器时，指出中国传统小说之毒，原因之一是《红楼》、《水浒》之类不是才子佳人，就是盗贼乱寇，缺乏一种能促使社会进化的“英雄”人物。因此对于“才子”类型大张挞伐：“今我国民轻薄无行，沉溺声色，绻恋床笫，缠绵歌泣于春花秋月，销磨其少壮活泼之气，青年子弟，自十五岁至三十岁，惟以多情多感多愁多病为一大事业，儿女情多，风云气少，甚者为伤风败俗之行，毒遍社会，曰惟小说之故。”[27]严复、夏曾佑却不那么极端，觉得“英雄”固然重要，但也必须经过十月怀胎，因此不能没有男女之情，不能没有“美人”。他们主张小说应该描写所谓“英雄”和“男女”的“公性情”，才能感动人；但又觉得小说难免要英雄气短，儿女情长，甚至认为：“若夫男女之感，若绝无与乎英雄。然而其事实与英雄相倚以俱生，而动浪万殊，深根亡极，则更较英雄而过之。”[28]这样的理解也等于为后来的言情小说放了绿灯。

茅盾写小说的起点暗示他是个“情种”，似乎属于林琴南、周瘦鹃之流裔。他为新文学开创了“革命加恋爱”的类型，正当“旧派”的言情小说在创作上处于低潮之时，茅盾的恋爱小说为新文学打进市场起了作用。这既刺激了言情小说的创作，另一方面却通过文学符码的内在转换颠覆了言情传统。到梅女士这一形象的出现，不仅“恋爱的外衣”差不多也要剥去，连主人公的性别特征也更为模糊。然而从这个“当代英雄”的性质来看，未尝不是当初梁启超等人关于小说现代性理想的进一步开展。理想的小说形式凝聚着实现国民与社会现代化的希望，那么理想的英雄人物应当是身心健康，不仅勇于进取，具有百折不回的自由意志，而且能因势利导，具有适应环境的能力。自“五四”新文学开展以来，即使是鲁

迅、郁达夫等人的小说里的人物，都不合这样的英雄条件。

据莫瑞狄(Franco Moretti)的研究，欧洲的“青年成长”小说，在歌德的《威廉·迈斯特的学习时代》之后，出现了像勃朗特的《简爱》、司汤达的《红与黑》、狄更斯的《大卫·科波菲尔》等名作，书中的“当代英雄”最能体现欧洲文化的精神，而这一类型也最能代表小说形式的“现代性”。[23]从这比较的角度看，在梅女士身上，一方面体现了“五四”文化的追求个人本位的主体精神，如“行素”、“自强”、“平权”等，仍是梅女士的个性特征，但更重要的，作者显然在她身上注射了一种集体意志，因此她能够“因时制变地用战士的精神往前冲!”不消说梅女士的形象塑造与早些时候见世的叶圣陶的长篇小说《倪焕之》有直接关系。倪焕之是个小学教师，满怀改革教育的雄心，但他所抱的理想过于纯粹，与外部世界脱节，处处碰壁，最后成为一个悲剧角色。这样的以理想而死的结局似乎是传统言情小说“以情为死”的变种。[24]当小说在“史诗”的高度上展开时，梅女士脆弱的身体负荷了巨量的意识。与《蚀》三部曲相比，小说的“主体”意识大大加强，诸特征呈现更为清晰的形态。这主要通过三方面：首先“历史”被表现为朝既定目的前进、主宰人物命运之物。第二，梅女士的对这一历史的认识能力增强，她的主观精神，尤其是“意识”、“潜意识”的层面被强化。第三，叙述者更用一种强势的语气表现主人公的自由意志与主体意识。第八章里有一段话描写梅女士在上海的“复杂的心境”，较集中地表现了这种“主体”意识的强化：

> 而况她的天性又是动的，向前的，不甘寂寞的。她所受的“五四”的思潮是关于个人主义，自我权利，自由发展，这一方面，仅仅最初接到的托尔斯泰思想使她还保留着一些对于合理生活的憧憬，对于人和人融和地相处的渴望，而亦赖此潜在力将她轰出成都，而且命令她用战士的精神往前冲！天赋的

个性和生活中感受的思想和经验，就构成她这永远没有确定的信仰然而永远是望着空白的前途坚决地往前冲的性格！[31]

这一段与前引第一章里“往前冲”的那段话是对应的，同样是叙述者的强势介入，把主人公控摄于历史的观照中，而在这当下顺叙的叙述时间里出现，则更显得突兀。的确，这样一个自觉接受历史“命令”而充满战斗精神的人物，多少带有神秘性，这在新文学里，不要说是女性，就是男性也从来没有过。为构筑这样一个形象，作者使用的抽象名词，凡能表现一个人的主体意识的，如“思想”、“思潮”、“精神”、“个性”、“天性”、“信仰”、“经验”等，自世纪初由梁启超等从日本引进的“新名词”，在这一小段里，真展现得淋漓尽致。

对于梅女士的主体塑造，作者使用更多的是文学手段。《虹》的开头一幕，写她在轮船上穿过长江巫峡，气势磅礴，蔚丽壮观，素为读者称道。且不说这一地理上“鬼门关”的选择给人以“一夫当关，万夫莫开”的联想，而以此为联结点，设计倒叙和顺叙的叙事结构，象征着主人公身世的“光明和黑暗交织成的生命之丝”，确是匠心独运。以此为契机，作者在美学上巧妙转换文学符码，为凸显一位“不爱红妆”的美人煞费心神。作品一开始的视线切入，是现代小说中常用的电影摄像的技法，从金光驱散晓雾的江面上，移至轻快驶下的轮船，然后移至船舷阑干旁观望的船客。当镜头集中在主人公“东方美人”身上，作者还不无悬念地如此修辞：“如果从后影看起来，她是温柔的化身。但是眉目间挟着英爽的气分，而常常紧闭的一张小口也显示了她的坚毅的品性。她是认定了目标永不回头的那一类的人。”[32]中国文学里不乏咏怀如画江山之作，大多出自所谓“豪放派”文人。如苏东坡高唱“大江东去”而缅怀赤壁遗事，辛弃疾咏叹“栏干拍遍”而感伤时事等，所谓“江山如此多娇，引无数英雄竞折腰”，在美学上所体现的当然是“阳刚之气”。应当说这里对梅女士的这番描绘，极有新意，也意味着作者在文学创造

上冲破"过去"的牢笼。然而在具体处理上并没有给传统的美学和文化符码带来多少改变：当梅女士被抽掉"女性"与"母性"时，她也就成为重现"英雄"价值与美学的道具。

在传统美学里，"情景交融"意味着人物与自然分享共同的伦理和美学前提而达到和谐，那么在这里处于"现代"境遇中的"自然"更具自身的意义特征，并担任某种道具的功能。自然与女性的指符之间的意义被换置，而且更微妙的是通过自然与历史、精神与物质之间的意义换置，对梅女士的"英雄"性格作了更为现代的诠释。如下面这一段：

> 梅女士看着这些木船微笑：她赞美机械的伟大的力量；她毫不可怜那些被机械的激浪所冲击的蜗牛样的东西。她十分信托这载着自己的巨大的怪物。她深切地意识到这个文明的产儿的怪物将要带新的"将来"给她。在前面的虽然是不可知的生疏的世间，但一定是更广大更热烈：梅女士毫无条件地这样确信着。[33]

梅女士的视域集中在"木船"上，这是从她的心灵之眼中看出来的。她的精神与行驶中的轮船合为一体，而这轮船变成了正以无限活力而开展的"历史"的比喻，蕴含文明、进步、物质等意义。这时自然景色淡出为背景，对人物性格起衬托作用，而它在主人公心头所唤醒的风云志气融入她目前的关注中，积极参与精神活动。代替大自然美景的是"文明"的母题，模糊地混杂着那些欧洲启蒙主义、机械唯物主义与"先锋"派崇拜机械热力的意识形态的内容。在对这样的历史力量"十分信托"、"深切地意识到"、"无条件地这样确信着"的认同中，梅女士这一女体的指符几乎被彻底消解。有意思的是"文明的产儿的怪物"这个比喻。尽管梅女士力图克服自己的女性和母性，但她的身心在为目下的机械文明深感迷醉时，仍产生

了一种爱抚"产儿"的"母性"。在这样的热狂表现中，作者可能自己不曾意识到，在这语言的盛宴的迷醉中，这"文明的产儿的怪物"仍有某种不自然的感觉，且像不可知的"将来"，隐含危险与威胁。

五、"意识形态"与"现实主义"

在茅盾早期小说一系列"时代女性"中梅女士的诞生，与他的思想背景上急速移动的风景线相映照。在 1927 年《从牯岭到东京》一文里，茅盾为他的三部曲辩解，提倡将"小资产阶级"作为文学描写的主体。在二年之后，《读〈倪焕之〉》提出了"时代性"这一概念。由此"历史"被表现为有目的的"必然"进程，它既影响了人的意识，而反过来只有认识到这一历史方向的"集团的活动"才能"及早实现了历史的必然"。[30]但是为一般学者所忽视的是，在这篇文章里，与"时代性"相配合，茅盾第一次提到了"意识形态"这个概念。他觉得倪焕之这一人物虽然塑造得不很成功，"然而正可以表示转换期中是革命的智识分子的'意识形态'。这样有目的、有计划的小说在现在这混沌的文坛上出现，无论如何，不能不说是有意义的事"。[31]在稍后的为《野蔷薇》写的序文中，说明"意识形态"也是茅盾自己创作的信条："作者是想在各人的恋爱行动中透露出各人的阶级的'意识形态'，这是个难以奏功的企图。但公允的读者或者总能够觉得恋爱描写的背后是有一些重大的问题吧。"[32]

这里的"意识形态"提得较模糊，如果我们对照《野蔷薇》里的几个短篇，那些女主角基本上属于中产阶级，作品着重她们的心理刻画。"时代性"是有关历史精神，那么"意识形态"是有关人物的意识及其背后的东西。这两个概念的提出，标志着茅盾的马克思主义文学思想的进一步深化，使他的小说创作更受到理论的指导，也更党性化。但这不一定意味着他学习与接受马克思主义的系统

性或一贯性。要弄清茅盾如何接受马克思主义的情况，即使抓住主要的思想线索，爬梳材料，其结果也很可能是一头雾水。尽管他在二十年代初介绍过"共产主义"学说，也翻译过列宁的《国家与革命》，但并没有因此做深入研究。更多的时候与其说是阅读原著，不如说是受间接影响，不无以讹传讹的成份。郭沫若的情况有相似处。他最初接触马克思主义，是二十年代初在日本通过李闪亭这位"中国马克思"，了解了有关"唯物史观的公式"、"资本主义的必然的崩溃"以及"无产阶级专政"的道理，还是似懂非懂。后来翻译了日本河上肇的《社会组织与社会革命》，遂自认为在思想上"形成了一个转换期"。[37]

也许更有效的是将茅盾的"意识形态"、"时代性"这类概念看作代表某一时期的思想表达，它们的意义与他的创作及社会空间互相关连。《虹》里描写梅女士时频繁出现的"意识"显然跟"意识形态"有关，其间茅盾与创造社理论家们的论战，叶圣陶的《倪焕之》都起了作用。当时1929年3月，在郑振铎编的《文学周报》刊出"茅盾三部曲批评号"，内中林樾的一篇文章说："茅盾的《动摇》和《追求》是有时代性的作品。"[38]约两月后茅盾的《读〈倪焕之〉》也在《文学周报》上发表，对"时代性"作了发挥，成为他小说写作的新准绳。而"意识形态"这一概念大约最早是创造社理论家从日本借来，在成仿吾1927年写的《从文学革命到革命文学》一文中，"意识形态"还标明原是英文Ideology，直译为"意德沃罗基"。他严厉批评当时的文学运动，说作家们不自觉地使用一种"非驴非马"的"语体"，在内容上所表现的是"资产阶级"或"小资产阶级"的"意识形态"，在大众中散布"流毒"。[39]"意识形态"一词意义复杂，原指一种有关观念发生、形成的科学，意谓观念产生于人的感性经验，并转换为符号形式。作为马克思主义的一个重要概念，"意识形态"基本上在否定意义上使用，在著名的《德意志意识形态》一书中，马克思用唯物史观批判了当时德国哲学的虚妄性及其与历史的实践脱

节。不过后来在恩格斯等人那里，"意识形态"较具中性，指上层建筑的文化结构。①茅盾试图在时代女性形象的描写中体现人物的阶级性及其背后的文化意义，已经与成仿吾的用法有区别，并不是把"意识形态"完全看作资产阶级的东西。如梅女士或《创造》中的娴娴，当然是属于"小资产阶级"，但在她们身上也体现了历史的动力，即反映了"意识形态"的积极的方面。

围绕"时代性"、"意识形态"这些新概念，茅盾的世界图像变得更为复杂，使他的小说创作更不透明，遂使他的"现实主义"风格——即使并不成熟——达到一个新的阶段。尤其是《虹》，更有趣地处于过渡阶段的交汇点，凸显了作品的寓言性，如梅女士既具人性又具神性，正如安敏成所说，对这样的"现实主义"作品，读者需要一种"寓言"性的读解方式。任何现实主义叙事模式本来就不等于镜子般反映现实(即使是镜子里所呈现的亦已经是现实的映象，而非现实本身)，而受到"意识形态"理论干预的现实主义叙事模式里，渗透着对于马克思主义历史与意识关系的诠释与幻象；如茅盾所声称的"凝视现实，分析现实，揭破现实"含有新的意义，即作家不仅自信获得代言"真理"的权威，而且获得再现"现实"的辩证方法。所谓"意识形态"也指文化符码的系统性及其生产过程，因此在现实主义叙事里，历史或个人作为革命运动的"机制"，各自受到语言的符码系统的控辖；这两者成为互相关照、互相作用的"中介"，由此它们的文学再现不仅与语言之间造成张力，也都与现实之间加深裂痕，且更带有作家的自觉意识。历史与个人之间的辩证互动及其所展现的自由意志构成了小说叙述展开的基本动力，而作家的艺术想象与再现技能表现在如何创造和操纵这两者各自所具的运动逻辑及其相互间的关系。

这样的"现实主义"叙述模式的形成与"意识形态"观念的确立，都与作家对于"真理"的主体意识有关，在这样的语境里，作家需要更为明确地解决所谓写作的主客观问题。茅盾在二十年代中

期就说过"文学决不可仅仅是一面镜子,应该是一个指南针"。[31]在写《幻灭》与《动摇》时,他已经"时时注意不要离开了题旨,时时顾到要使篇中每一个动作都朝着一个方向,都为促成这总目的之有机的结构"[32],而在1929年底,即在完成《虹》与《野蔷薇》后不久,在《西洋文学通论》一书中说:"文艺之必须表现人间的现实,是无可疑议的;但自然主义者只抓住眼前的现实,以文艺为照相机,而忽略了文艺创造生活的使命,又是无疑的大缺点。文艺不是镜子,而是斧头;不应该只限于反映,而应该创造的!"[33]另在《关于高尔基》一文中说:"文艺作品不但须尽了镜子的反映作用,并且还须尽了斧子的砍削的功能;砍削人生使合于正轨。"[34]虽然这些说法总的精神是一致的,但"斧子"的比喻表示作者对于文学中主观干预的加强及其自信,其底层蕴含着对于"真理"的认识的自信。所谓"砍削人生使合于正轨",则意味着给文学的道德责任感加上了强制的成份。

茅盾对"意识形态"的把握,不仅要求表现小说人物的阶级意识,而且要求揭示某种"背后"的东西。这"意识形态"似乎在他的思想转型中扮演了一个关键角色,并为他的写作困境提供了某种解决的方式。这也直接影响到他后来的小说,如果说现实主义更展现了千姿百态的社会面相,塑造了各种阶级或阶层的人物形象,那么"意识形态"的概念有助于分析、区别不同人物的阶级属性,从文学再现的角度说,也为语言的文学再现及其生产规定了某种秩序,使"现实主义"文学更朝理性化的方向移动。联系到二十年代中期以来思想界的新危机,"意识形态"的概念传播及其作用似乎更值得探讨。除了茅盾早在1922年愤慨地说:"我们要像蓝煞罗一样,定了眼睛对黑暗的现实看,对杀人的惨景看。我们要有钢一般的硬心,去接触现代的罪恶。我们要以我们那几乎不合理的自信力,去到现代的罪恶里看出现代的伟大来!"[35]鲁迅在1925年作杂文《论睁了眼看》,谈到"中国文人无正视之勇气",意为无勇气正

视现实，面对"真理"，因此"证明国民性的怯弱"因此他呼吁："世界日日改变，我们的作家取下假面，真诚地、深入地、大胆地看取人生并且写出他的血和肉来的时候早到了。"[66]郭沫若在1926年惊呼："我们现在上面大都悲哀，我们民众处在一个极苦闷的时代，我们要睁开眼睛把这病源看定！我们自己是再不能模糊的了，我们是已经把眼睛睁开了的人，究竟该走哪一条路……"[67]他们更强调的是一种由心灵的"看"，亦即能够获得真理的途径，为解决中国的文化困境获得终南捷径，但其前提是必须通过一己的"看"，通过自己的观察和思考。联系到中国自清末以来，随着西洋现代科技和学术文化的输入，中国人不断在改变对世界的看法，而现在这几位思想界代言人不约而同地强调"看"这一文化行为时，反映的是要求看到事物的"背后"的焦虑，亦涉及语言再现与意识之间的危机。因此随着"意识形态"及其思想模式的传播和接受，思想界的主流却趋向平静。从茅盾的例子看，当他声称文学不仅应当是"镜子"而应当是"斧子"时，他显得不再那么焦虑了。

这或许有助于讨论茅盾在早期创作中的所谓从左拉到托尔斯泰的转变问题。关于他的主客观之间的关系，只有放到"意识形态"与权力写作的机制中观察，才能见到其中更为微妙的层面。一方面这样的"现实主义"是更客观的，它根植于现实生活，排斥一切现代主义的个性表现，与种种超现实的象征主义、神秘主义、唯美主义等绝缘。如梅女士这个"人物性格有发展，而且最合乎生活规律的有阶段的逐渐的发展而不是跳跃式的发展"[68]，这种生活常态的描写也较为贴近生活的日常性，像梅女士这样能够不断从所谓"现实的学校"里接受教育，又能够"因时制变"地"适应新的世界"，也确实体现了"时代性"。客观性还在于排除那种第一人称的叙述方式，因此也就排除了"自我表现"的可能，而且由于作者自信所描写的一切都是无可怀疑的普遍真理，因此不必使读者感到叙述者的存在，语言与现实再现之间越没有间隔、越透明，就越容易将读

者带进小说世界，与人物发生共鸣。

另一方面，作家主观的运作表现在材料的选择、处理，情节的安排、组织以及语言风格方面。但在马克思主义的意识形态结构里，主观与客观的关系纠结在一起。马克思主义本身属于世界观的一种，像茅盾那样的与之认同是一种主观信仰的选择。同时马克思主义以人类"解放"为目标，要求认识客观世界，在某种程度上也能达到对客观世界的认知，作家的主观在追求客观的同时，也要求去除自己的主观性。而对"真理"的追求，则需要一种超凡的主体意识，像梅女士那种"意识"的构筑是被强化了的，也是更复杂的。尽管主体意识加强，包括革命的道德激情，它要求呈现为一种客观的形式，必定被"历史"客体化。正如茅盾的例子，当他成为"历史"的"机制"，所谓"斧砍"的动作乃受到历史的指令。因此作家既是启蒙民众的导师，也是历史和民众的学生，即如茅盾说梅女士的"思想改造过程"，是"长期的，学到老，改造到老"[19]，这何尝不是茅盾的自我写照？

总之，应当作区别的是作家主观的不同表现方式。在茅盾的"客观"描述中不应忽视其叙述主体与"历史"这一主使者之间的意识形态及政治权力关系：在"客观"反映现实生活的同时，这一叙述主体更强调自身的"观点"或"世界观"的构成。他必须时时把握和强调历史"方向"，作为其"正确"视角的依据；这一叙述主体也常常缺乏自信，因其必须得到"历史"力量的首肯才能获得其法定性。

从《蚀》三部曲到《虹》，茅盾逐渐完成了将小说转化为革命的寓言形式，他构筑了"历史"的谜，作为"革命"的火药库，也是期待权力填充的真空。尽管茅盾已经将写作自觉地屈服于"历史"的权威，但由于实际"革命"权力的缺席，他的写作仍免受那种主宰后来革命文学的"面对面"的政治干预，因此他所创造的小说人物及形式是开放型的，为"现实主义"模式提供了前所未有的复杂性与可能性。正如安敏成所认为的在革命的"缝隙"中现实主义展示其美

学形式的探索。他认为在二十年代末三十年代初“现实主义”不能适应蔚成燎原之势的革命群众运动，因此凸显了那种从西方借来的现实主义的“局限”。[7]这结论大致不错，但像《虹》这部小说，已经是你中有我，我中有你。由于作者的主观与历史之间的某种不确定、不和谐，使梅女士这一人物形象仍混杂着多种色彩与声音，在“真理”尚需权威保证的情况下，作品仍讲究修辞。但另一方面，《虹》已经在叙述形式上赋予历史运动的自主性，而梅女士的形象塑造已经具备对革命环境适应性格，遂打破了倪焕之那种内向、极端的类型。换言之，这样的“现实主义”叙述模式已经具备了再现更大规模的革命运动的条件。

对于这时期茅盾在左拉与托尔斯泰之间他更倾心于后者的自白，得到学者们普遍的重视，但如果我们能将他关于高尔基的“文学是斧子”的话一起考虑，在诠释上或能引向更为深刻的历史与意识形态的层面，揭示出文学现代性开展过程中的问题。如普实克精彩地论述了茅盾善于通过人物心理和感受来反映外在世界，从而体现了描写上的“客观性”。但他认为：“茅盾自觉追求的就是这样一个目标：客观地叙述，反映现实的真相，不作主观的描写。”[8]这样片面强调“客观性”，而没有将“主观”问题做深入、辩证的考察。与此相关的，普实克认为，茅盾与托尔斯泰的相似之处，在于小说的“史诗”特征及其在艺术上是“描绘”而非“叙述”的特征。[9]关于托尔斯泰的这两个特征，卢卡奇曾有专论。[10]可惜的是，普实克对于茅盾的分析，未能像卢卡奇那样揭示出托尔斯泰的宗教背景及其文化前设所含的内在吊诡。他指出托氏小说的史诗特质根植于他的乌托邦灵魂与世俗世界之间的断痕，因而要求小说形式超越因循的再现模式。他的宗教也即“自然”，那种乌托邦式的叙事开展，如心灵的牧歌、四季的循环，使人际关系的和谐表现与个体精神的内在自足展现出丰富的层面。而不无揶揄的是，托尔斯泰所崇尚的“自然”恰恰属于“文化”的范畴，换言之，托氏不可能弃

绝文明的赐予，他所强调的爱情与热情在小说里则集中体现为“婚姻”，亦即文化的形式。卢卡奇说：“然而爱情作为纯粹的自然力量，作为激情，并不属于托尔斯泰的自然的世界；热烈的爱情过于受到人际关系的束缚，因此也过于疏离，以至含而不露，或横生枝节；总之这是过于文化的。”[3]这样的批评也大致合乎茅盾的《虹》，问题不仅在于作家写什么，也在于作家选择的条件。茅盾在“自然”与“文化”之间的选择，似乎更受到中国传统伦理的符码的制约，其间的对比比托尔斯泰更为泾渭分明。如果说茅盾在塑造梅女士这一形象上大匠运“斧”，那么对她的自然激情的开展，为的是砍除她的“女性”和“母性”，而“历史”也被构成“新文化”之迷思，被构成一座“意识形态”的迷宫。

注释

① 茅盾在东京期间，与秦德君同居。《虹》里的梅女士据说是根据胡兰畦的经历写成，见《胡风回忆录》，北京：人民文学出版社，1993年，页1、页20—21。从作者心理方面来研究茅盾小说的，参王晓明：《惊涛骇浪里的自救之舟——论茅盾的小说创作》，见王晓明主编《二十世纪中国文学史论》第2卷，上海：东方出版中心，1997年，页264—301。

② 茅盾：《读〈倪焕之〉》，《茅盾文艺杂论集》，上海：上海文艺出版社，1981年，页288。

③ 德语Bildungsroman，指一种小说类型，描写主人公从青少年到成年的成长过程，在生活中经受种种锻炼或磨难而不断寻找自我。此种小说一般认为肇始于歌德的《威廉·迈斯特的学习时代》(*Wilhelm Meister's Apprenticeship*)，此后在西方现代文学中蔚成长河，如司各特的《威佛利》(*Waverley*)，狄更斯的《大卫·科波菲尔》(*David Copperfield*)，乔伊思的《一个年轻艺术家画像》(*A Portrait of the Artist as a Young Man*)等，都属文学经典。参Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, New York: Oxford University Press, 1991, p. 24.

④ 茅盾：《西洋文学通论》，上海：世界书局，1930年，页172；北京：书目

文献出版社，重印本，1985年。

⑤ 茅盾：《西洋文学通论》，上海：世界书局，1930年，页195。

⑥ 见 Jaroslav Prusek, *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature*, ed. by Leo Ou-fan Lee, Bloomington: Indiana University Press, 1980, pp. 3—4。按：这样的说法容易忽视某些有关文学形式内在逻辑的重要现象，如本文所讨论的茅盾的《虹》。此外如丁玲的《梦珂》的结尾，表现主人公与现实之间的妥协，这就避免了悲剧式的结局。茅盾二十年代之后的作品，也基本上摆脱了普实克所说的这些特征。普实克对于这一段时间里的"文学"概念的理解，是完全排斥所谓以鸳鸯蝴蝶派为代表的市民文学的，这是否算是"文学"，怎样理解现代中国文学，还有待探讨。

⑦ 关于茅盾《蚀》的女性形象与时间意识的分析，见本书第十篇。

⑧ 茅盾《从牯岭到东京》，《茅盾专集》，第1卷，福州：福建人民出版社，1983年，页334。

⑨ 《追求》，上海：开明书局，1947年，第5版，页117—118。

⑩ 《亡命生活——回忆录十一》，《茅盾专集》第1卷，页644。

⑪ 茅盾《几句旧话》，《茅盾专集》第1卷，页364—365。

⑫ 关于茅盾在1927年到1930年之间发表有关神话方面的著作，参孙中田、查国华编：《茅盾研究资料》，北京：中国社会科学院出版社，1983年，页82—90。

⑬ 《从牯岭到东京》，《茅盾专集》第1卷，页338—345。

⑭ 《写在〈野蔷薇〉的前面》，《茅盾专集》第1卷，页812—813。

⑮ 同前注，页814。

⑯ 《外文版〈茅盾选集〉序》，《茅盾专集》第1卷，页953。

⑰ 《虹》，上海：开明书店，1930年初版，1946年第16版，页43。

⑱ 同前注，页30。

⑲ 同前注，页4。

⑳ 茅盾：《"五四"运动的检讨——马克思主义文艺理论研究会报告》，见《文学导报》第1卷第2期，1931年8月。另见日本东京都立大学人文学部中国文学研究室编：《茅盾评论集》第2集，1958年，页151—156。

㉑ 《亡命生活——回忆录十一》，《茅盾专集》第1卷，页645。

㉒ 《虹》，页97。

㉓ 同前注，页193。

㉔ 《从牯岭到东京》，《茅盾专集》第1卷，页335。

㉕ 《亡命生活——回忆录十一》，《茅盾专集》第1卷，页644。

㉖ 《虹》，页4。

㉗ 梁启超：《论小说与群治之关系》，见《新小说》第1号，1902年。另见邬国平、黄霖编：《中国文论选》，近代卷（下），南京：江苏文艺出版社，1996年，页294。

㉘ 严复、夏曾佑：《本馆附印说部缘起》，天津《国闻报》，1897年。另见陈平原、夏晓虹编：《二十世纪中国小说资料》（第1卷，1897—1916年），北京：北京大学出版社，1997年，页22。

㉙ 参 Franco Moretti, *The Way of the World*, London: Verso, 1987。

㉚ 叶圣陶《倪焕之》原刊于《教育杂志》第20卷、第1—12期，1928年。1929年《文学周报》第8卷第20期，刊出茅盾《读〈倪焕之〉》一文，文中讨论了"五四"以来的小说在表现"时代性"方面的缺陷。他批评倪焕之"究竟是脆弱是小资产阶级知识分子，时代推动他前进，他却不能很坚实地成为推进时代的社会活力的一点滴。……所以他在局面突变之后，便回复到十几年前独个儿上酒店买一痛醉的现象了"。见《茅盾专集》第1卷，页1015—1031。

㉛ 《虹》，页209。

㉜ 同前注，页2。

㉝ 同前注，页10。

㉞ 《茅盾文艺杂论集》，上海：上海文艺出版社，1981年，页288。

㉟ 《读〈倪焕之〉》，《茅盾专集》第1卷，页1931。

㊱ 《写在〈野蔷薇〉的前面》，《茅盾专集》第1卷，页814。

㊲ 《我的学生时代》，《郭沫若全集文学编》，第12卷，北京：人民文学出版社，1992年，页108、205。

㊳ 林樾：《〈动摇〉和〈追求〉》，《文学周报》第8卷第10期，1923年3月。安敏成引 Marian Galik 的说法，认为"时代性"一语源于泰纳的"moment"，不确。见 Marston Anderson, *The Limits of Realism: Chinese Fiction in the Revolutionary Period*, Berkeley: University of California Press, 1990, p. 124。

㊴ 成仿吾：《从文学革命到革命文学》，见张若英编：《中国新文学运动史资料》，上海：光明书局，1934年，页384—387。关于"意识形态"的法语、日

语的现代翻译语，参 Lydia H. Liu, *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900—1937*, Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 290, 363.

㊵ 参 *The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism*, ed. by Joseph Childers and Gary Hentzi, New York: Columbia University Press, 1995, pp. 149—151.

㊶ 《文学者的新使命》,《茅盾文艺杂论集》,页 217。

㊷ 《从牯岭到东京》,《茅盾专集》第 1 卷,页 338。

㊸ 《西洋文学通论》,页 197。

㊹ 《亡命生活——回忆录十一》,《茅盾专集》第 1 卷,页 653—654。

㊺ 《乐观的文学》,《茅盾文艺杂论集》,页 136。

㊻ 《论睁了眼看》,见《热风》,《鲁迅全集》第 1 卷,北京:人民文学出版社,1956 年,页 328—332。

㊼ 《文艺家的觉悟》,见张若英编:《中国新文学运动史资料》,上海:光明书局,1934 年,页 357。

㊽ 《亡命生活——回忆录十一》,《茅盾专集》第 1 卷,页 644。

㊾ 《亡命生活——回忆录十一》,《茅盾专集》第 1 卷,页 645。

㊿ Marston Anderson, *The Limits of Realism*, pp. 24—25。

51 见 Jaroslav Prusek, *The Lyrical and the Epic: Studies of Modern Chinese Literature*, ed. by Leo Ou-fan Lee, Bloomington: Indiana University Press, 1980, p. 124。或参普实克《茅盾》,曹大明、王发祥译,见《茅盾专集》第 2 卷,页 1525。

52 Prusek, *The Lyrical and the Epic*, pp. 124—130. 普实克认为茅盾摆脱了中国传统小说的"叙述"形式,而发展了富有特色的"描绘",尤其在开掘人物的心理深层方面作出卓绝成就。

53 卢卡奇对托尔斯泰的批评,重"叙述"而轻"描绘"。他的"描绘"是以左拉为例,认为对于现实的精细的、自然主义式的描写固然达到高度成就,但不如托尔斯泰更通过"叙述"——即全局在胸、细节的描写体现结构性的意义,也是作者刻意从作品的主体上贯穿某种理念。见 *Narrate Or Describe?* in Georg Lukacs, *Writer and Critic and Other Essays*, New York: Grosset & Dunlap, 1970, pp. 110—148.

㊹ Georg Lukacs, *The Theory of the Novel*, trans.. Anna Bostock, Cambridge: The MIT Press, 1983, pp. 144—152.

（原刊《中国学术》第一辑，2000）

后　　记

陈建华

不写序而写后记，是因为问题还没有完。

对现代中国“革命”意识形态形成史的研究，断断续续，同我其他的研究兴趣藕断丝连，倏忽已有二十年。如果说，这二十年里能将我的生命大半概之以学术生涯的话，这“革命”也真可以说令我神魂系之，辗转反侧矣。

再想想，不免产生一种有关命运——个人与革命——的揶揄感。对如此“重要”课题的研究，既未能一以贯之，亦缺乏系统。今天当我们欣欣然“向革命告别”之际，我仍对“革命”的历史追溯抱着持续的热情。尽管我的意志堪称坚忍不拔，收获却甚微，更难说其中到底有多少真知灼见。

岁月不饶人，想想这是说不过去的。

1979年入复旦读研究生，师从赵景深、章培恒二先生，等到做硕士论文，选的题目是晚清“诗界革命”。能做到怎样全无把握，关于“诗界革命”的说法已经众口铄金，无非是黄遵宪“我手写我口”或近代“改良主义”文学流派等。81年夏去北京，冒着酷暑，在首都图书馆翻阅残缺不全的《清议报》和《新民丛报》，对“诗界革命”作词源上的考查，其结果是革命性的——即力排陈说，断言“诗界革命”始于梁启超1899年之《汗漫录》，且力证“诗界革命”中“革

命”一语已含有英语“revolution”之新义。此词的使用，是梁启超在戊戌变法之后流亡至日本才发生的。记得论文几经修改，其论证过程层层推进，大似对簿公堂，用现在时髦一点的话讲，即讲究所谓“语言表演”。当章先生最后操靠着绍兴口音说：“迪记可以敲（考）杀了”时，亦似乎验收了他对我的语言敏感的训练。

那时复旦中文系的风气崇尚实学，有朱东润、蒋天枢、陈子展等老先生，都恢复带学生，于是旧学光复，骎骎然极一时之盛，虽然现在看来也像是夕照烂熳。论文中的考证部分后来题为《晚清“诗界革命”的发生时间及其提倡者考辨》，发表在 1985 年第一期《古典文学丛考》上。文中将旧说一一列出，后来思之也有伤厚道，不过在当时大约也必得如此。

1991 年秋入美国加州洛杉矶分校，再读研究生，那是在人生流程的一番变动挣扎之后，有奈无奈，幸与不幸，却遇李欧梵先生。学术不至坠落，更溉之以新知，“革命”的研究亦得以继续。后来又随他来到哈佛，一晃就是六年。依恋校园，鬓发转灰，不知老之将至，难免获“老童生”之嗉。然而逶迤游学东西海岸，幸能亲炙并略窥诸先生之门径，如艾尔曼之专精、韩南之奇倔、胡志德之沉潜、杜维明之海涵、魏斐德之博约。苟能如此，也不必有遗憾矣。

像章先生一样，李先生也给我改文章。外国人使用英语，且不说语法和风格得下苦功，一些枝枝节节之处，如定冠词不定冠词，或单数复数，常闹不清，令人气恼。每次拿回论文，总见先生用铅笔一一改正。有趣的是，以前在复旦，继“诗界革命”的研究之后，博士论文换了方向，做的是有关明代江浙文学。这回在洛杉矶加大，硕士论文仍以梁启超为主，但主题换了“小说界革命”。现在写博士论文又换了方向，是周瘦鹃与鸳鸯蝴蝶派文学。这样看来，我的“革命”研究颇似赛前的“暖身”运动，大不了是“二等公民”资格。

于是搞“革命”比如开小差。去年校方给一年经费，使我免于教学。按理应将博士论文写完，然而“革命”如蛊昧，挥之不去，且

甘之如饴。大约因为突然松弛下来，中文的写作欲如“七年之痒”，由此狂“搔”了数月，结果是写了一本十数万字的关于茅盾早期小说“革命加恋爱”的小书。至前两月又将论文搁下，写了《孙中山与现代中国“革命”话语关系考释》一文，七万余言占了一个半月(当然不包括前此思索酝酿、收集材料等所费的时间)。

思考与写作，写作与思考，旧问题刚解决告个段落，新问题已经虎视眈眈，我也一一拟定了题目，准备一鼓作气，再完成几个课题——索性清点思想的库存，不忍使那些累积的资料长眠于高阁，也藉此重画“革命”话语与十九世纪思想史的图像。然而一夜之后，如噩梦初醒，自语曰：“咄！革命无止境，苟不能促进生产力舒缓生存焦虑，亦与口孽何异?”

文章的写成常常与新知的刺激或师友的鼓励有关，有些人和事难以忘怀。1992年应斯坦福大学王靖宇先生之邀，参加了在该校举行的“清代文学批评研讨会”。那时的心境颇为落寞，在加大伯克莱分校挂衔为“研究员”，然而生计无着，学术危如坠卵。留连于加州沿海的美丽风景，常茫然兴叹。当时受王先生之邀，遂生“殊遇”之感。所提交的论文《晚清“诗界革命”与批评的文化焦虑——梁启超、胡适与“革命”的两种含义》，后来收入研讨会的论文集中。在修改过程中，怕文章越写越长，王先生说，不必过虑长短，务必将意思发挥详尽。“怂容”的结果，使之变成了三万余字的长文。

后来怎么会把“革命”作为“话语”来研究的，这多半与西方这二三十年里重视语言理论的大环境有关，但刘禾的《跨语际实践》一书扮演了重要角色。大约在94年，刘禾打算编一本论文集，继续发展她的“跨语际实践”的理论，邀我写一篇有关“革命”的，这就“逼”使我提出并解决现代中国“革命之谜”——“革命”意识形态然后形成的过程及其在全球环境中与东西语言、文化的交通关系。于是乎后来写成《现代中国“革命”话语之源》一文，大致勾勒了一

个轮廓,1997年发表在《二十一世纪》杂志上。但此文的英语写作几成难产,大约是那种"历史"的思维过于实在,要做足这样一个可爱的题目,似乎在理论上应当更具挑战性,在表达上也应当更讲究修辞。初稿投到理论色彩新进的《态势》(Positions)杂志,被接受,但一位阅稿人的意见却使我大搔头皮,要求修改的理由是在理论上须加强,评语中频频出现的那一类"话语"(discourse)、"散点实践"(discursive practice)等,简直使我晕头转向,我对福柯、德里达还浅尝辄止,还缺乏那一套务"虚"的理论语言。应该承认,我是笨鸟学飞,对别人或许是轻而易举之事,我却绕不过弯子。几乎拖了年把光景,我把修改稿寄了过去,结果还是不合要求,被拒绝刊用。

这是一个有用的教训。刘禾所编的论文集《交换的表征》(*Tokens of Exchange*)终于在去年出版,我的论文也收入其中。文章成现在这个样子,费了她很大的工夫。如果说有什么不足的地方,那是原来底子的局限。

所谓写文章像"十月怀胎"的说法,是一种套话,但对我来说,记得真切的常常是临盆的一刻所带来的阵痛和喜悦,就离不开出版这一"产婆"。须提到的是,这回能结集成书,没有上海古籍出版社赵昌平、张晓敏二兄的热情支持,是不可能的。自98年夏天与他们面谈此书之后,此后有关"革命"的写作,都在他们的关注之中。今夏与他们重聚上海,杯肴交错,还了我们的愿。

在这"革命"的"长征"中,每篇文章多少留下了思想的足迹。我觉得观点的改变多半是因境而异,虽然对"历史"的理解更趋于复杂。变化了的思想在不同的空间里游弋,就像人生不可能重新经历一遍,所以亦不必在长江里"前浪推后浪"。收在书中的文章,绝大多数是已经发表了的,除改正个别错字外,都一仍其旧。这倒不尽是为自己思索的演进存根立照,而是旧的观点或许也能找到它的读者,获得新的解说,尽管思想者自己不能回到原地。

当论文集编就,使自己惊异的是,思想的沉渣泛起,尚能死灰

复燃的，往往属具体的经验性的东西。它们仿佛是支离破碎，盘根纠缠，拒绝为某种理论所整合。但我自觉对"革命"话语的研究渐入蔗境，尤其是从十九世纪末到二十世纪初这一段，"革命"极富戏剧性地从"禁忌"走向"图腾"，正仿佛神龙无首，尽管呈现在文本中的仅是一鳞半爪，却象征地凝聚着社会思想的急剧波动，于无声中已是惊雷隐约。虽然我们不能十分确定历史的"真实"或"原初"，但发现会使我惊奇，因为意义得之于象外。那是历史已经在心中构筑了某种结构的幻象之后，意外的发现不一定使这历史的结构崩塌，但使之调整了秩序。

在庚子事变前后，在梁启超的《清议报》上有关"革命"的言论已频频出现，而在吴汝纶该年的日记中也津津乐道拿破仑的"革命"，其意义则非同寻常。的确，清廷播迁，圆明园毁于一炬，这一奇耻大辱对于历史的转折意义，早经史家指出。而吴汝纶的这条私人叙述却提供了另一种见证，即在这一桐城派巨子的心灵深处，已发生了巨变，与三年后见世的邹容《革命军》形成有趣的对照这意味着此时即使是保守的知识分子，也具备了激进救亡的心理基础，同时也说明了民族意志的迅速凝聚；而"革命"话语在拆除不同阶层心理障碍的同时，也发挥了"统一"的内在逻辑。这一见证引向更大的课题是：现代传媒与沟通技术导向"民族主义"入继大统，似乎担任了祭师的职能。

在二十世纪之交中国思想天崩地裂之际，无论是本土思想的脉络及其与外来思想的折冲斡旋之中——如本书的一些研究所展示——"革命"话语无疑运作于核心深邃之处。问题还有待提出和展开：康有为的"革命"观与他的今文经学的"三世"说有何内在联系？为什么梁启超的"小说界革命"比他的"诗界革命"或"文界革命"迟了三年才提出？为什么在"小说界革命"中的小说却反对"革命"？拿破仑与中国现代"革命"话语有何关系？怎样理解黄遵宪与"诗界革命"的关系？"革命"话语与传统时空观念有何关系？诸

如此类的个案研究都涉及中国十九世纪思想的深层，给多学科的交叉研究提供了机会，也必然会给思想史界的某些成见带来挑战。

史家有所谓“达乎一间”的说法，意味着在幽思冥会中突见了光亮。这种精微与神悟，既带来喜悦，却常常危如发丝，因难免染上——有时甚至是强烈的——主观色彩的缘故。这“光亮”或源自于我们所谓的“理论”，但必定在文本的迷宫里，踯躅既久而顿生萎疲之后。数年来在美国的学术融炉中烘培，不自觉地分享了多元文化的热闹，其结果或许与我们的道德激情愈益疏远。所谓理论，多半是处理文本的技术，是学院化的、物质性的，不必担心形而上的失落。理论多元的优势，在于为你配备了不同的观点，从结构主义、解构主义、形式主义、新历史主义、后现代主义到女性主义等，就像可以替换的衣裳。但世上生来有模特儿身材的到底不多，如果生活在加州，衣橱里也不必有四季的衣裳。

我曾经不同意“告别革命”的说法，而我的“革命”研究，其实与那种说法没根本不同，虽然在方法上似乎是“欲纵故擒”。因为我觉得，如果不知我们怎样被“革命”所擒，则无异于不告而别，或告而不别。我仍喜欢马克思关于历史重复是“喜剧”的说法，但在中国“革命”的境遇里，这句话要到半个多世纪之后才应验。我也相信，目下中国仍在革命的进程里，尽管并非“以革命的名义”。而前此的“革命”与其说是“悲剧”，更不如说是“悲壮”。